البيان العربي

دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية

تأليف

دكتور بدوي طبانه

أستاذ البلاغة والنقد الأدبي المساعد
كلية دار العلوم — جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

[مزيدة منقحة]

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

طبعت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بمطبعة الرسالة

سنة ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م

وطبعت هذه الطبعة الثانية بمطبعة الرسالة

سنة ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م

مطبعة الرسالة

شارع حموده المتاولي ٣ عابدين

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الأمين ، المؤيد بالحجة البالغة والكتاب المبين ، ليبين للناس ما أنزل إليهم من ربهم ، ويهديهم صراطاً مستقيما ، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه .

وبعد ، فإن البيان إذا كان فى العرب سليقة وطبعاً ، يتمادحون به ويتماجدون ، وكان فيهم اللسن المقاول ، الذين راضوه وملكوا أعنته فاستقام لهم ، وانطلقوا يصرّفونه حيث يشاءون ، ويجعلونه مناط العزة والشرف ، فإن الصفوة من رجال العربية وعلمائها قد أولوا هذا البيان من ضروب العناية ما هداهم إليه تصوّرهم لمعناه ، وتفهّمهم لغايته . فكان منهم المبتدع الذى شرع بحثاً جديداً ، وآخر نظر فيما خلّف السابق ليصحح النظرة الأولى ، ويوقف على ما فات الأول فى ضبط المنهج ، أو الإلمام بأطراف الموضوع ، وغير هذين من الذين وقفوا موقف المقررين المحافظين ، ليصونوا هذا القديم بالإعادة والتكرار ، وليحفظوا على هذا التراث حياته بشىء من الشرح والتقرير ، من غير أن يخرجوا على جوهر ما ورثوا بكثير من الزيادة أو النقصان .

وكان لكل تلك الجهود المتباينة أثر فى خدمة هذا الفن حتى نما وترعرع ، وضبطت مسائله ، وفاضت جداوله ، واتسعت مباحثه ، وتشعبت فنون الكلام فيه . حتى كانت فترة أصاب البيان فيها ما أصاب أصحابه من عوامل الضعف والانحطاط فى أكثر مناحى حياتهم السياسية والاجتماعية والفنية . ثم كان عصر الانبعاث الذى أخذت فيه هذه الأمة تصحو من غفلتها ، وتجدد فى حياتها ، وتنظم تفكيرها ، وتستمد لحاضرها ومستقبلها مدداً من تراثها القديم فى العلم والتفكير .

وكان البيان ، أو كانت البلاغة العربية ، مما تنبهت الأذهان إلى النظر فيه ، والوقوف على ما انتهى إليه أمره ، وبدا من هذا النظر أن البداية الموفقة كانت بعيدة كل البعد عن النهاية المشوهة التي انتهى إليها . فإذا كانت الأولى دليل قوة ، ومظهر فتوة ، فإن الثانية بدت علامة ضعف وخمول ، وآية تقصير وجمود . حتى يئس كثير من الدارسين من هذا البيان الذي لا يعلم البيان ، ونفروا من تلك البلاغة التي تبعد بدارسيها عن البلاغة ، وأصبحت لا تشحذ فيهم همة ، ولا تنشط ملكة إنشائية أو نقدية ، حتى أصبح البيان علماً نظرياً يستظهر ، ولا يستظهر به على فهم الأدب أو تذوقه أو تأليفه .

وقد رأى بعض الباحثين من المعاصرين صفات مشتركة ، وملامح متشابهة بين البيان العربي وغيره ، أو بين طرق النظر فيه ، وطرق النظر في غيره من الآداب الأجنبية . ولم يكن سبب ذلك أكثر مما تقتضيه طبيعة البحث في البيان عند العرب وعند غيرهم . وليس من الإنصاف أن تحمل تلك المشابه على مجرد الاحتذاء والتقليد ، والنقل والتلفيق ، فإن في ذلك إغفالا لفنيّـة الأدب ، وأن عناصره مشتركة بين الأمم ، وأن محاولة دراسة هذه العناصر واستخلاصها من الأعمال الأدبية من مقتضيات البحث التي يحس بها المفكرون في جميع الأمم ، إذ كان الأدب أهم الفنون العالمية ، التي يشترك الناس من جميع الأجناس في الاحتفاء بها ، ويحاولون استخلاص عناصر الجمال منها ، ومعرفة سر تأثيرها في نفوس الأفراد والجماعات . فضلاً عن دوافع خاصة بالبيان العربي ، تتصل بالجنس والعقيدة التي نبتت في رحاب هذه الأمة العربية .

وعلى هذا ينبغي أن ينظر إلى الأمور النظرة الطبيعية البعيدة عن آثار التحامل والبعيدة أيضاً عن آثار الهوى والتعصب . ومثل هذه النظرة المجردة إلى البيان العربي ستدل على خير كثير ، وعلى أصالة في الفهم ، وستؤدي إلى الوقوف على اتجاه سليم في البحث ، وعمق في الدرس عند كثير من الباحثين في البيان من ذوي الفطر السليمة . وستهدي أيضاً إلى التواء في المنهج ، وبعد في القصد ، إذا التوت العقول وتنكبت الطريق السوي ، وغاضت روافد الذوق الحر والبصيرة المستنيرة . وعلى هذا فإن

الحكم العام فيه من الخطورة ما لا يخفى ، وبه ينطمس كثير من الأمور ، ويغشى على كثير من الحقائق

كان ذلك بعض ما حفزنى إلى أن أدلى بدلوى . وأتتبع الحقائق فى مصادرها الأصلية ، أفحص عنها وأستقريها ، لأكشف عن تلك الجهود ، وأحاول تقديرها بما لها وما عليها ، مبيناً مبعثها وجدواها ، وفاحصاً عن منهجها وفلسفتها وعن صوابها وخطئها . وأن أبحث عن البيان ومعناه ، وكيف فهمه واضع اللغة ، وكيف تصوره الكاتبون فيه ، وكيف تطور هذا المفهوم فى أذهان العلماء ، حتى استقر لوناً من ألوان التفكير العربى ، وعلماً من علوم البلاغة العربية الاصطلاحية .

ولم أكتف بهذا ، بل نظرت فى مباحث البيان وموضوعاته كما حددها البلاغيون — موضوعاً موضوعاً . ولم أقف عند حدودهم وتقسيماتهم ، بل درستها دراستين: دراسة تاريخية تتبع كل فن منها ، من أقدم وقت تنبهت الأفكار فيه إليه ، إلى غاية ما استقر عليه فى أذهان المتأخرين ، وما صورته كتبهم . ودراسة أخرى فنية تعالج كل فن من فنون البيان علاجاً أدبياً نقدياً ، تدرس جدواه وقيمته فى تقويم العمل الأدبى ، وتعرض لمحاسنه ومساوئه ، وتفاضل بين ضروب البيان .

وقد اقتضانى هذا أن أنظم البحث فى ثلاثة فصول ، يعالج الأول منها علاقة البيان بفكرة الإعجاز ، ويتتبع الآثار التى خلّفها الباحثون فى البيان القرآنى ووجوه إعجاز الكتاب الكريم .

وفى الفصل الثانى درست علاقة البيان بالفكرة الأدبية ، ومحاولة تعميم النظر فيه ، وتخليصه من الفكرة القرآنية ، وتوسيع مجاله ليشمل فنون الأدب وألوانه المختلفة . وذكرت أهم الآثار التى اتجهت هذا الاتجاه ، وشرحت مناهج مؤلفيها ، وآثارهم فى الدراسات البيانية .

ولم يكن بد من التعرض للبيان البلاغى ، الذى تركزت فيه خلاصة التجارب السابقة ، وأصبح تراثاً من تراث الفكر العربى ، فدرست أهم فنونه المعروفة ، ووضحت مسائلها ، وكان أهم ما عنيت به توضيح أثر تلك الفنون فى صناعة الكلام ، وكان الفصل الثالث مجتمع هذه الدراسة .

وكانت غايتى فى هذا الاتجاه أن أقارب ما استطعت بين قواعد البلاغة النظرية ، وبين النقد الأدبى وصناعة الأدب ، حتى لا تكون البلاغة بمعزل عما خلقت له ، وهو درس الأدب وفهمه ، وتذوقه ونقده ، مستعيناً بما رضيت من نظرات أولى البصيرة من العلماء والنقاد . وهذا الاتجاه فى رأيى يعيد على البيان شيئاً من عظمته ، ويحفظ عليه حياته وجدّته ، ويجعله أهدى سبيلاً وأعظم نفعاً ، ولعلى وفقت إلى تحقيق بعض ما أصبو إليه .

وعلى الله قصد السبيل ؟

بدوى أحمد طبانة

مصر الجديدة { ربيع الثانى ١٣٧٥ م
ديسمبر ١٩٥٥ هـ

مقدمة الطبعة الثانية

نفدت الطبعة الأولى من « البيان العربى » فى أقلّ من عامين ، ومسّت الحاجة إلى إعادة طبعه ، ليكون بين أيدى القرّاء الذين أقبلوا على دراسة هذا اللون من ألوان التفكير الفنى عند العرب بشغف واهتمام فى عهد صحوتهم التى بهرت العالم ، وأحلّتهم منزلتهم الجديرة بماضيهم المشرق فى خدمة الإنسانية .

والعرب اليوم إذ يبعثون قوميتهم ، ويعيدون بناءها من جديد ، لتجمع شملهم ، وتؤكد وحدتهم — ينشدون مقومات تلك القومية ، ويجدّون فى استخلاصها من أمجادهم فى العقيدة والسياسة والأخلاق والعلوم والفنون ، التى ساهموا بنصيب ملحوظ منها فى بناء صرح الحضارة العالمية فى جوانبها الكثيرة . ولن يتأتى لهم ذلك إلا بالرجوع إلى مصادرهم الأصيلة التى أفرغ فيها أسلافهم غاية الجهد ، ليستخرجوا منها كل نافع فى ميادين الحياة المادية والمعنوية ، وإنه لكثير .

ويمثل « البيان العربى » حلقة من أهم الحلقات فى سلسلة تلك الجهود المذكورة ،

يحاول هذا البحث الذى أقدم اليوم طبعته الثانية ، أن ينفض عنها غبار الزمان ، ويزيح عنها ستار الأحداث التى ألمت بأصحاب هذا البيان ، ويتتبع مراحل نشأته ونموه وتطوره ، ويدرس تلك الفنون التى انتظمها علم من أهم علوم العربية ، هو « علم البيان » .

وقد أفاد بعض الكاتبين من خطة هذا الكتاب ومنهجه ، كما أفادوا مما أثار من فِكَر وآراء حول هذا البيان ، ومن المادة التى بذلنا فى تحصيلها جهوداً يعلم الله مداها ، من غير أن يكلفوا أنفسهم أقل ما تقتضيه أمانة العلم ، وأيسر ما يقتضيه واجب رعاية الحق ، من إشارة إلى هذا البحث الذى أنار لهم الطريق . وإذا كان لهذه الظاهرة من خطر ، فهو خطر التغشية على الحقائق ، وإخفاء المعالم أمام الدارس فى مستقبل الأيام الذى يعنيه أن يعرف السابق من اللاحق ، ويميز الأصيل من الدخيل ، ولا سيما إذا كان النقل أو الاحتذاء من كاتب معاصر ، غير غريب عن البيئة والزمان اللذين عاش فيهما الكاتب الأول .

وتلك جريرة يغفرها أننا لا نعمل لأنفسنا بقدر ما نعمل للفكرة التى آمنّا بها بعد درس وتمحيص ، وهى أن لهذه الأمة شيئاً فى ميادين التفكير الفنى ؛ وقد قرأ الذين أتيح لهم أن يقرءوا كتبنا وبحوثنا المتعددة أنه شىء ذو بال ، وأنه جدير بالدرس ، وأن ذلك الدرس سيفضى بهم حتما إلى الاعتراف بهذه الأمة التى كفر بها كثير ممن ينتسبون إليها ، لا عن بحث وتمحيص ، ولكن عن جهل وغرور .

وأشعر اليوم — وأنا أقدم هذه الطبعة الثانية — بكثير من الغبطة والرضا ؛ بعد أن تجاوبت أصداء هذه الدراسة فى بيئات التعليم الجامعية وخارجها ، وأقبل عليها طلاب المعرفة بتراث هذه الأمة وجهودها فى مجالات العلم وأودية التفكير .

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ؟

مصر الجديدة { رجب ١٣٧٧ هـ / فبراير ١٩٥٨ م }

بدوى أحمد طبانه

البيان العربي

تمهيد

« علوم الأدب » عبارة أطلقها الأقدمون من الباحثين عن مجالات التفكير العربي على مجموعة من المعارف وألوان من الثقافة العربية ، رأوها لازمة لتخريج « الأديب » إذا أتم تحصيلها فإنه يكون فى نظرهم قد أتم نفسه لتعرّف الأدب وفهمه ، والبصر بوسائل تقديره والحكم عليه من ناحيـــة ، والقدرة على إنشائه وإجادته من ناحية أخرى .

وكانوا فى إحصاء تلك العلوم ، بين مُجمِل يذكر موضوعاتها الرئيسية الكبرى ، ومفصِّل يعدّد علوماً كثيرة ، ويحصى فنوناً متنوعة ، حتى بلغ بها الإحصاء عند بعضهم اثنى عشر علماً هى : الصرف ، والنحو ، والعروض ، والقوافى ، والشعر ، واللغة ، والإنشاء ، والخط ، والبيان ، والمعانى ، والمحاضرة ، والاشتقاق .

وذكر صاحب « مفتاح العلوم » من أنواع الأدب دون نوع اللغة ما رآه لابد منه ، وهى عدة أنواع متآخذة متصلة ، فأودع كتابه علم الصرف بتمامه — وهو لا يتم إلا بعلم الاشتقاق المتنوع إلى أنواعه الثلاثة[1] — وأورد علم النحو بتمامه — وتمامه

---

(١) الاشتقاق عند علماء اللغة نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبا ومغايرتهما فى الصيغة ، وهو عندهم ثلاثة أقسام :

الاشتقاق الصغير : وهو أن يكون بين اللفظين تناسب فى الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب .

والاشتقاق الكبير : وهو أن يكون بين اللفظين تناسب فى اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جبذ من الجذب وهو (القلب) عند اللغويين .

والاشتقاق الأكبر . وهو أن يكون بين اللفظين تناسب فى المخرج نحو نعق من النهق . وهو (الإبدال) عندهم .

بعلمى المعانى والبيان — ولما كان تمام علم المعانى بعلمى الحدّ والاستدلال[1] لم يربدا من التسمح بذكرهما ، وحين كان التدرب فى علمى المعانى والبيان موقوفاً على ممارسة باب النظم وباب النثر ، وكان صاحب النظم يفتقر إلى علمى العروض والقوافى ، لم يكن بذ من الكلام فيهما[2] ثم يخلص من كل هذا بأن « علوم الأدب الرئيسية عنده — عدا علم اللغة — هى : علم الصرف ، وعلم النحو ، وعلم المعانى ، وعلم البيان . والذى اقتضى هذا الحصر عنده هو أن الغرض الأقدم من علم « الأدب » هو الاحتراز عن الخطأ فى كلام العرب . فأراد أن يحصّل هذا الغرض ، وتحصيل الممكن لا يتأتى بدون معرفة جهات التحصيل واستعمالها .

وإذا كان السكاكى قد سمى تلك المعارف العربية وألوانها الثقافية « علوم الأدب » فقد سماها غيره « علوم العربية » ، وربما كانت تلك التسمية أليق بتلك العلوم ، لأن بعض ما ذكر لا يقف عند الأدب ، ولا تقتصر جدواه على الأديب صانع الأدب أو ناقده ، إلا بضرب من التكلف والتأويل . بل ربما كانت عبارة « العلوم اللسانية » أو عبارة « علوم اللسان العربى » — وهى العبارة التى اختارها ابن خلدون وأطلقها على مجموعة تلك العلوم — أكثر مناسبة ، وأقوى دلالة على ما يراد منها ، وقد عدّها أركانا أربعة ، هى : علم اللغة ، وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الأدب[3].

ويعنينا من هذا أن (علم البيان) مذكور فى جملة تلك العلوم ، وأن له كيانا مستقلا ممتازاً بينها ، سواء عند المجملين أو عند المفصلين ، وعند الذين أطلقوا عليها « علوم الأدب » والذين اختاروا لها اسم « علوم العربية » أو « علوم اللسان العربى » .

ولقد أصابوا فى إحلال « البيان » ذلك المحل من العلوم العربية ، فإن العلوم اللسانية جميعاً إنما تهدف إلى البيان ، الذى عنى به العرب فى جاهليتهم وإسلامهم ،

---

(١) الحد : هو تعريف الشىء بأجزائه أو بلوازمه أو بما يتركب منهما تعريفا جامعا مانعا ، والاستدلال : هو اكتساب إثبات الخبر للمبتدأ أو نفيه عنه بوساطة تركيب جمل .

(٢) السكاكى : مفتاح العلوم : ص ٣ (المطبعة الأدبية — القاهرة ١٣١٧ هـ) .

(٣) ابن خلدون : المقدمة : ص ٥٤٥ (طبعة المكتبة التجارية — القاهرة) .

وشغلوا به في عصور ازدهار العربية ، وفى عصور انحطاطها . والبيان ، أو دراسة الفن الأدبى ، ينبغى أن يساير كل نشاط فكرى ، وألا يتخلف عن أية حركة علمية تخدم التراث العربى فى العلم أو فى الفن ، بحثاً أو تجديداً ؛ لأثره البعيد فى خدمة لغة العرب ، إذ هو يشرح محاسنها وصنوف التعبير بها ، ويجلى أساليبها المختلفة ، وفضل التعبير بكل أسلوب منها ، ويفسر الملامح الجمالية التى تبدو فى قصيدة الشاعر ، أو خطبة الخطيب ، أو رسالة الكاتب ، أو مقالة المتكلم ، كما أن له ميداناً آخر رحباً فسيحاً فى مجال العقيدة ودراستها ، واللغة والعقيدة هما حلقتا المجد فى سلسلة أمجاد الأمة العربية ، وسر حياتها وعظمتها ، وسرُّ بقائها وخلودها .

* * *

ومادة البيان فى أصل استعمالها عند أصحاب اللغة تدل على الانكشاف والوضوح ، قالوا : بَان الشىءُ يَبِينُ بيانا ، اتّضَح ، فهو بَيِّنٌ . وأبان الشىءُ فهو مبين . وأبنته أنا ، أى أوضحته . واستبان الشىءُ ظهر . واستبنته أنا عرفته . والتبيين الإيضاح قال الله تعالى « وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه ليُبَيِّنَ لهم » . وقال عبد الله بن رواحة فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم :

لو لم تكنْ فيه آياتٌ مُبَيِّنَةٌ ... كانت فصاحتُه تُنْبِيكَ بالخبرِ

وفى المثل « قدْ بيَّن الصُّبْحُ لذى عَيْنَيْن » أى تبيّن .

واستخدموا « البيان » فى معنى اللسن والفصاحة ، وقالوا : فلانٌ أبْيَنُ من فلان ، أى أفصح منه وأوضح بياناً . قال المسيّبُ بنُ عَلَس :

ولأنتَ أجْودُ بالعَطاء من الـ ... رَيّانِ [1] لمّا جادَ بالقَطْرِ

ولأنتَ أشجعُ من أسامةَ إذ ... نقعَ الصراخ [2] ولجّ فى الذُّعْرِ

ولأنتَ أبينُ حين تنطِقُ من ... لُقمانَ لمّا عَىَّ بالأمرِ

---

(١) الريان هنا . السحاب الممتلىء .

(٢) نقع الصراخ . ارتفع .

وجاء فى الحديث : « إن من البيان لسحراً » فى معرض الإفحام وقوة الحجة ، والقدرة على الإقناع ، وإثارة الإعجاب ، وشدة وقع الكلام فى النفس .

على أن إطلاق « البيان » على الفصاحة واللسن ، ليس هو الأصل فى الاستعمال ، وإنما أطلق عليهما لما فيهما من الاقتدار على الكشف والإبانة عن المعانى والخواطر الكامنة فى النفس ، ويكون معناه حينئذ مقابلا لمعنى العِىّ والحصَر ، والعجز عن الإفصاح عند الحاجة إلى هذا الإفصاح .

* * *

وقد حصر علماء العربية جهودهم الأولى فى علم النحو ، لأن أول فساد سرى إلى العربية كان فى الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب ، فاستنبطت القوانين لحفظها ، ولذلك كان النحو وحده يسمى علم العربية ، حتى لقد كان النعت بالأديب خاصاً بالنحوىّ ، وفى بعض استعمالاتهم ما يبين منه أن لفظ « الأدب » كان مرادفاً للفظ « النحو » ، وأن النحاة كانوا عندهم هم الأدباء . وبهذا المفهوم سمى ابن الأنبارى كتابه « نزهة الألباء فى طبقات الأدباء » وفسر الأدباء بالنحاة . وإذا قيل إن هذا التفسير لغيره ، قيل إن الأعلام الذين أورد تراجمهم كان علم النحو هو لون الثقافة المميزة لهؤلاء الأعلام .

ثم استمر الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم ، حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ . واستعمل كثير من كلام العرب فى غير ما وضع له عندهم ، ميلا مع هجنة المستعربين فى اصطلاحاتهم ، والمخالفة لصريح العربية ، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتابة والتدوين ، خشية الدروس والفناء ، وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث ، فشمّر كثير من أئمة اللسان لذلك ، وأملوا فيه الدواوين . وبذلك كان « علم اللغة » تالياً لعلم النحو فى النشأة والحياة ، ثم كان « علم البيان » تالياً لعلم العربية وعلم اللغة .

ومن الطبيعى أن تجىء الدراسات البيانية متأخرة ، لأن الجانب العقلى يحتل مكاناً بارزاً فى توجيهها وتنويع مباحثها ، ونمو موضوعاتها ، ثم هى فوق ذلك تحتاج إلى

جهد ورياضة ، وألوان من الثقافة ، تعين على إدراكها وتصورها ، فوق ما يحتاج إليه كل من علم النحو وعلم اللغة ، إذ هما فى الأصل علمان تقليديان ، يقومان على استقراء المأثور من كلام العرب وتتبعه ، واستخلاص الضوابط منه ، باحتذاء سنن العرب فى ترتيب الكلمات على نظام خاص ، على حسب ما يقتضيه المعنى الذى يراد الإفصاح عنه ، ولا شك أن السماع عن العرب أصحاب اللغة هو الأصل فى الاحتذاء ، ثم كان من بعد أساس القياس ، الذى يحتكم إليه فى التصويب وفى التخطئة .

أما البيان وتذوقه ، وتفصيل القول فى عناصره ، ومحاولة الحكم عليه بالحسن أو بالإصابة ، فإنه عمل يحتاج إلى مرانة وثقافة وإدمان نظر ، واستثارة للذوق والمعرفة ، وكل ذلك لا يتأتى إلا بعد التجربة والارتقاء الذهنى فى عصور التقدم والحضارة ، والنظر والتفكير .

وقد سار البحث البيانى فى الزمن ، وتناولته أقلام العلماء والأدباء والنقاد على حسب تصورهم لمعناه ، وكان من مجموع ما كتبوا ذلك التراث الخالد ، الذى سمى حيناً بيانا ، وسمى أحيانا بديعاً ، كما سمى بلاغة وفصاحة ، وهى ألقاب أومصطلحات لا تبتعد كثيراً فى مدلولها ، كما لا تبتعد كثيراً فى موضوعها ؛ إذ أن موضوعها جميعاً الأدب ، وهو ذلك المأثور من جيد المنظوم والمنثور .

وإذا كان البيان يعالج هذا الفن الأدبى الذى نزل به الكتاب ، وعرفت به هذه الأمة فى جاهليتها وإسلامها ؛ وإذا كانت نواحى هذا الفن لا تكاد تحد ؛ لصلته باللغة التى هى أداة الكتابة والخطاب ، وبالنحو الذى يرتب الجمل ويضع كل لفظ موضعه على هيئة خاصة ؛ وبالمنطق الذى يعصم من الزلل فى التفكير ، ويبحث فى الطريق التى بها يكتسب العلم الصحيح ، ويبحث فى الأفكار ومطابقتها للقوانين الضرورية ؛ والأدب كما هو معلوم لفظ ومعنى ، أوصورة وفكرة ، ولصلته بجملة من المعارف العامة . إلى جانب الأذواق المستنيرة . لذلك تأثرت الكتابات التى كتبت فى « البيان العربى » بتلك النواحى من المعرفة ، وظهرت آثارها فى كل كاتب ، على حسب ما استولى على عقله من نواحى الثقافة التى تتصل بهذا البيان . حتى أصبح علما مستقلا له حدوده ومباحثه وتقسيماته على أيدى البلاغيين ، كما سنفصل ذلك فى موضعه من هذا الكتاب .

الفصل الأول

البيان والإعجاز

إذا كان «البيان» علماً من علوم العربية ، فهو كذلك علم من العلوم الإسلامية ، إذ كان من أهم ما اعتمد عليه فى خدمة العقيدة الإسلامية ، لأنه يعمل على إبراز ما فى القرآن الكريم وهو كتاب العقيدة الإسلامية وآيتها المعجزة — من وجوه الجمال التى يمتاز بها ، ويبين سر الإعجاز الذى بان به كلام الله ، وامتاز به من كلام العرب ، سواء من ناحية مقاصده ومعانيه ، أو من ناحية أساليب تأديتها والعبارة عنها .

« وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه ، فليس يعرف فروق النظر واختلاف البحث إلا من عرف القصيد من الرجز ، والمخمس من الأسجاع ، والمزاوج من المنثور ، والخطب من الرسائل ، وحتى يعرف العجز العارض الذى يجوز ارتفاعه من العجز الذى هو صفة فى الذات .

فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام ، ثم لم يكتف بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله ، وأن حكم البشر حكم واحد فى العجز الطبيعى ، وإن تفاوتوا فى العجز العارض[1] .

ومتى سلمت بذلك العقول ، ورضيت الأذواق ، واطمأنت إلى إدراك الإعجاز ، اطمأنت إلى سلامة دينها ، وآمنت بأنه من عند الله ، وأنه ليس من تأليف الرسول ، وليس بقول شاعر ، ولا بقول كاهن ، لأنه أبعد من متناول الكهنة والشعراء .

وقد كان بعد العهد بين المسلمين فى العصر العباسى والمسلمين من العرب الخلّص

---

(١) كتاب العثمانية للجاحظ : ص ١٦ (مطبعة الكتاب العربى — القاهرة ١٩٥٥ م) بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون .

فى صدر الإسلام سبباً فى خفاء بعض المعانى القرآنية عليهم ، فانطلقوا يسالون عنها العارفين بالعربية وأسرارها . ومن ذلك مايذكر من أن أبا عبيدة معمر بن المثنى « المتوفى سنة ٢٠٨ هـ » كان فى مجلس الفضل بن الربيع ، فقال له إبراهيم بن إسماعيل الكاتب : قد سألت عن مسألة ، أفتأذن لى أن أعرفك إياها ؟ فقال أبو عبيدة : هات ، قال إبراهيم : قال الله عزّ وجل : « طلعُها كأنه رءوس الشياطين » وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله ، وهذا لم يعرف ! فقال أبو عبيدة : إنما كلّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرىء القيس :

أيقتلنى والمشرفىُّ مُضاجِعى ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنياب أغْوالِ

وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به ! فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل . وعزم أبو عبيدة من ذلك اليوم أن يضع كتاباً فى القرآن فى مثل هذا وأشباهه ، ومايحتاج إليه من علمه . فلما رجع أبو عبيدة إلى البصرة عمل كتابه الذى سماه « مجاز القرآن »[1] .

وقد كان « البيان » — وهو أقدم علوم البلاغة ، وكان اسمه يطلق على مايراد منها جميعا — متأثراً فى نشأته وفى تطوره ، إلى حد بعيد بهذا العامل الدينى .

وحين سرت إلى تلك الأمة عوامل التشكيك فى عظمتها وعقيدتها ، بفعل التنافس بين أصحاب هذين المجدين وأبناء الأمم ، واستعار الحركة العنصرية التى عرفت باسم « الشّعوبيّة » ، والنشاط الفكرى الذى أثاره امتزاج الثقافات وحركة الترجمة ونقل العلوم إلى اللسان العربى ، كان الكلام فى القرآن وإعجازه من أهم مظاهر الخصومة بين العرب وغيرهم ، وتعددت مذاهب القول فيه . فكان أهم الدواعى التى دعت إلى الكلام فى البيان العربى الدفاع عن القرآن ضد الذين تصدوا لإنكار إعجازه ، وجحدوا بلوغه المنزلة العليا من منازل الكلام ، والذين ذهبوا إلى أن فى كلام العرب ما يشبهه أو يدانيه ، وإلى أنه كان فى العرب من يستطيعون معارضته

---

(١) انظر معجم الأدباء . ج ١٩ ص ١٥٩ (طبعة دار المأمون — القاهرة) .

والإتيان بمثله ، لأن حروفه كحروفهم . وألفاظه من جنس ألفاظهم ، لولا أن الله صرفهم عن محاولة المعارضة .

وقد دان بهذا القول بعض علماء الكلام من المسلمين ، كإبراهيم بن سيار النظام، الذى قال فى إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً ، حتى لو خلاّهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة[1] . وأصبح الناس فى ذلك العصر ـ كما يرى الباقلانى ـ بين رجلين : ذاهب عن الحق ، ذاهل عن الرشد ، وآخر مصدود عن نصرته ، مكدود فى صنعته ، وقد أدى ذلك إلى خوض الملحدين فى أصول الدين ، وتشكيكهم أهل الضعف فى كل يقين ، وقد قل أنصاره ، واشتغل عنه أعوانه ، وأسلمه أهله ، فصار عرضة لمن شاء أن يتعرض فيه ، حتى عاد مثل الأمر الأول على ماخاضوا فيه عند ظهور أمره فمن قائل إنه سحر ، وقائل يقول إنه شعر ، وقائل يقول : إنه أساطير الأولين وقالوا : لو نشاء لقلنا مثل هذا . . إلى الوجوه التى حكى الله عزّ وجلّ عنهم أنهم قالوا فيه ، وتكلموا به فصرفوه إليه . وذكر عن بعض جهالهم أنه يساويه ببعض الأشعار ، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام . ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه . وليس ببديع من ملحدة هذا العصر ؛ وقد سبقهم إلى عظم مايقولون إخوانهم من ملحدة قريش وغيرهم ، إلا أن أكثر من كان طعن فيه فى أول الأمر استبان رشده ، وأبصر قصده ، فتاب وأناب ، وعرف من نفسه الحق بغريزة طبعه وقوة إتقانه ، لا لتصرف لسانه ، بل لهداية ربه وحسن توفيقه . والجهل فى هذا الوقت أغلب ، والملحدون فيه عن الرشد أبعد ، وعن الواجب أذهب[2] .. وبهذا يتضح أن العامل الدينى كان أهم البواعث فى إثارة الهمم وحفز العزائم ، وأن تلك الغيرة على العقيدة وكتابها ، هى التى دفعت إلى البحث فى متصرفات الخطاب ؛ وترتيب وجوه

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستانى (على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم) ج ١ ص ٦٤ (طبعة محمد على صبيح — القاهرة ١٣٤٧ هـ)

(٢) الباقلانى : إعجاز القرآن . ص ١٠ (المطبعة السلفية — القاهرة ١٣٤٩ هـ)

الـكلام ، وماتختلف فيه طرق البلاغة ، وتتفاوت من جهاته سبل البراعة ، وما يشتبه له ظاهر الفصاحة ، ويختلف فيه المختلفون من أهل صناعة العربية ، والمعرفة بلسان العرب فى أصل الوضع . ثم ما اختلفت به مذاهب المستعملين فى فنون ما ينقسم إليه الـكلام من شعر ورسائل وخطب وغير ذلك من مناحى الخطاب .

* * *

ولم تـكن علاقة الدين بمنهج البحث البيانى مقصورة عن الدفاع عن القرآن والتماس وجه إعجازه من طريق بيانه ، بل إن له به علاقة أخرى ، وهى الضرورة التى يحسّها المسلم من جهة فهم معانيه ، ولا يتم هذا الفهم إلا بتعرف أساليبه، وما يمكن أن ينطوى وراء تعبيراته من المعانى والمقاصد . وتلك الغاية لاتقل فى الأهمية عن الغاية الأولى ، وهى التصدى لهجمات الطاعنين ورد طعناتهم وكيدهم للدين أو لمعتنقيه .

وبهذا وذاك اتسعت دائرة الدراسات الأدبية ، أو اتسعت دائرة « البيان » وكان العامل دينياً إسلامياً ، أو قرآنياً . ولذلك عُدّ « البيان » من العلوم الإسلامية ، وبقى الغرض الدينى بارزاً فى توجيه علوم اللسان العربى ؛ ومن أركانها هذا البيان بعد دور التـكوين . وأصبحت معرفتهاضرورية علىأهل الشريعة ، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الـكتاب والسنة ، وهما بلغة العرب ، ونقلتهما من الصحابة والتابعين عرب ، وشرح مشكلاتها من لغتهم . فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان .

وبذلك نفهم قول ابن خلدون : « إن علم البيان علم حادث فى الملّة[١] ، ومعناه أن تنظيم البحث فى الأدب ، والـكلام فى عناصره ، وما يسمو به وما ينحطّ . كان جهداً جديداً ، ودراسة لا عهد العرب بها فى جاهليتهم ولا فى العصر الإسلامى ، وأن البيان كان من العلوم التى تولى غراسها المسلمون فى سبيل فهم كتابهم ، والذبّ عن قرآنهم ؛ وكان نماؤه بعد ذلك وتشعب مباحثه بتأثير الدين ؛ وبتوجيه المفـكرين من حملته ورجاله .

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ، ص ٥٤٥

مجاز القرآن لأبى عبيدة :

كان أقدم الذين كتبوا فى البيان ، وساروا فى هذا السبيل ، فخدموا البيان عن طريق خدمة الكتاب ، أبا عبيدة معمر بن المثنى[1] ، الذى سبق ذكر الدافع إلى تأليف كتابه فى «مجاز القرآن» الذى عالج فيه كيفية التوصل إلى فهم المعانى القرآنية ، باحتذاء أساليب العرب فى الكلام ، وسننهم فى وسائل الإبانة عن المعانى ، حين أحسّ بحاجة الناس إلى وصل حاضر اللغة بسالفها ، بعد بُعدهم عن مواطنها الأولى ، ومواطن المعبرين بها ، وبهذا الوصل يتسنى لهم أن يصلوا إلى حقائق المعانى الواردة فى القرآن الكريم ، ولم يكن السلف من العرب والمسلمين فى حاجة إلى جهد يبذل فى سبيل إدراك هذه المعانى ؛ لأنهم كانوا عربا ، وكان لسانهم عربياً ، فاستغنوا بعلمهم ومعرفتهم عن السؤال عن معانيه ، وعما فيه مما وجدوا مثله فى كلام العرب من وجوه البيان ، لأن ما فى القرآن هو مثل مافى الكلام العربى من وجوه الإعراب ، ومن الغريب والمعانى . ولهذا فاض كتاب أبى عبيدة بمأثور القول من منثور كلام العرب ومنظومهم ، للتوصل بهذا المأثور إلى تفهم المعانى القرآنية ، وهنا يظهر خصب المحصول اللغوى والأدبى عنده ومن ذلك قوله فى مجاز قوله تعالى « واسأل القرية التى كنا فيها » أى أهلها ، والعرب تفعل ذلك ، فتذكر المكان والمراد من فيه ، كما قال حُميد بن ثور :

قصائدُ تَستحلى الرّواةُ نشيدها ... ويلهو بها من لاعبِ الحىّ سامرُ

يَعضّ عليها الشيخ إبهامَ كفّه ... وتجرى بها أحياؤكم والمقابرُ

أى أهل المقابر ، والعرب تقول : أكلتُ قدْراً طيبة : أى أكلت مافيها .

---

(١) هو معمر بن المثنى اللغوى البصرى مولى بنى تيم تيم قريش رهط أبى بكر الصديق ، أخذ عن يونس وأبى عمرو ، وكان أعلم من الأصمعى وأبى زيد بالأنساب والأيام . وكان شعوبيا ، وقيل كان يرى رأى الخوارج . قال الجاحظ فى حقه : لم يكن فى الأرض خارجى أعلم بجميع العلوم منه ، وقال ابن قتيبة كان الغريب أغلب عليه وأيام العرب وأخبارها .. وله كتب كثيرة فى القرآن والحديث واللغة ، ولد سنة ثنتى عشرة ومائة ، ومات سنة تسع وقيل ثمان وقيل عشر وقيل إحدى عشرة ومائتين .

ويقول فى قوله تعالى « اعملوا ما شئتم » وقوله « ومن شاء فليكفر » إن هذا ظاهره الأمر وباطنه الزجر ، وهو من سنن العرب ، تقول إذا لم تستح فافعل ماشئت !

وكلمة (المجاز) فى (مجاز القرآن) لم يكن أبو عبيدة يقصد بها ذلك المعنى البلاغى الذى عرفه علماء البلاغة فيما بعد ، وهو استعمال اللفظ أو التركيب فى غير المعنى الذى وضعته له العرب لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى فى المجاز اللغوى ، أو إسناد الشىء إلى ماليس حقه أن يسند إليه فى المجاز العقلى .

بل إن أبا عبيدة أطلق لفظ المجاز ، وأراد بها معناها الواسع الذى عرفه من الوضع اللغوى ، وهو المعبر والممر والطريق ، فكان معنى « مجاز القرآن » طريق الوصول إلى فهم المعانى القرآنية ، يستوى عنده أن يكون طريق ذلك تفسير الكلمات اللغوية التى تحتاج إلى تفسير بالجملة الشارحة ، أو بالمرادف المفسر من المفردات ، وما كان عن طريق الحقيقة بمعناها ، أو طريق المجاز بمعناه عند البلاغيين ، كما مر فى الأمثلة السابقة .

فقد اتسع معنى (المجاز) عنده ، وأصبح فى نظره صالحاً لكل وسيلة تعين على فهم آى الكتاب الكريم ، وإدراك معانيه . بدليل أنه عد (الكناية) من هذا المجاز وإن كان معناها عنده يختلف كثيراً عن معناها عند البلاغيين . فقد قال فى قول الله تعالى « كلّ مَنْ عليها فان » وقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب » وقوله تعالى « كلاّ إذا بلغت التراقى » إن الله تعالى (كنى) فى الأولى عن الأرض ، وفى الثانية عن الشمس ، وفى الثالثة عن الروح ، من غير أن أجرى ذكرها كما قال حاتم الطائى :

أماوىّ ما يُغنى الثراءُ عن الفتى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدرُ

يعنى حشرجت النفس . وقال دعبل بن على الخزاعى :

إنْ كانَ إبراهيمُ مُضطلعا بها فتصلحنْ من بعده لمخارقِ

يعنى الخلافة ، ولم يسمها من قبل .

وعلى هذا فإن أبا عبيدة يفهم من (الكناية) أنها كل مافهم من الكلام ومن السياق من غير أن يذكر اسمه صريحاً فى العبارة . أو عود الضمير على اسم غير مذكور فى الكلام .

وقال أبو عبيدة أيضا فى قول الله تعالى « حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة » : إنه رجوع من المخاطبة إلى الكناية ، والعرب تفعل ذلك ، كما قال النابغة الذبيانى :

يادار ميّة بالعلياءِ فالسَّنَدِ　　　أقوَتْ وطال عليها سالفُ الأمدِ

فقال « يادارمية » ثم قال « أقوتْ » . وقد تنتقل من الكناية إلى المخاطبة ، كما فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، إياك نعبد وإياك نستعين » وعلى هذا يكون للكناية معنى آخر عنده ، وهو الحديث عن الغائب الذى ليس متكلما أو مخاطباً . . وهذان المعنيان عند أبى عبيدة أصلهما المعنى اللغوى وهو الإخفاء والتغطية والستر ، وهو أصل المعنى البلاغى أيضا ، إلا أن للكناية عند البلاغيين معنى محددا معروفا .

والحقيقة أنه لم يكن يترقب من أبى عبيدة أكثر من هذا ، فإن التحديد الجامع المانع . إنما يكون عند اجتماع أطراف المادة وحصر مسائلها على أيدى كثير من رجال المعرفة ، وكان كتابه أول كتاب فى هذا الموضوع فيما نعلم .

تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة :

وإذا كان لأبى عبيدة الفضل فى أنه صاحب أقدم أثر مكتوب فى بيان القرآن فقد رأيت أنه لم ينهج منهج علماء الكلام ، ولم يستخدم أقيستهم العقلية ، ولا أسلوبهم الجدلى فى إثبات الإعجاز ، وإنما كان هم صاحبه بيان مايحتاج من القرآن إلى بيان ، مستعينا على ذلك بما يحفظ من غريب اللغة وشاردها ، متخذا من ذلك شواهد على صحة فهمه ، وبصره بأساليب البلغاء . وربما كان أكثر من « مجاز القرآن » اتصالا

بالبيان ، ولصوقاً بفن الأدب ذلك الأثر الخالد الذى كتبه ابن قتيبة[١] وهو كتابه المسمى « تأويل مشكل القرآن » وليس هذا الكتاب كما يبدو من اسمه كتاب تفسير على النحو المعهود ، فإن ابن قتيبة فى هذا الكتاب لا ينهج نهج المفسرين الذين يتابعون بين آى القرآن ، ويشرحون ما يعرض فيها من معنى لفظ ، أو بيان عظة ، أو سرد خبر وإنما يعرض ابن قتيبة لما خفى عن العامة الذى لا يعرفون إلا اللفظ وظاهر دلالته على معناه ، وإذا كان القرآن نمطاً رفيعاً ، ونظاماً فريداً ، ففيه من القوة والجمال ما قد يخفى على غير أهل الذوق وأرباب البصيرة بالفن الأدبى . ولذلك لا يعرف فضل القرآن إلا من كثر نظاره واتسع علمه ، وفهم مذاهب العرب وافتنانها فى الأساليب ، وما خص الله به لغتها ، دون جميع اللغات . فإنه ليس فى جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيت العرب .

وللعرب المجازات فى الكلام ، ومعناها طرق القول ومآخذه . ففيها الاستعارة ، والتمثيل ، والقلب ، والتقديم ، والتأخير ، والحذف ، والتكرار ، والإخفاء ، والإظهار والتعريض ، والإفصاح ، والكناية ، والإيضاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع ، والجميع خطاب الواحد ، والواحد والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص . وبكل هذه المذاهب نزل القرآن[٢] وإنما ذكر ابن قتيبة هذه الفنون ، لورودها فى الكتاب الكريم ، ولأنه رأى جماعة يطعنون على الكتاب ببعض ما خفى عليهم مما فيه من فنون القول وأساليب الكلام ، فأراد أن يبين أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ، ومذاهبها فى الإيجاز والاختصار ، والإطالة ، والتوكيد ، والإشارة إلى الشىء ، وإغماض بعض المعانى ، حتى لا يظهر عليه إلا اللَّقِن ، وإظهار بعضها ، وضرب الأمثال لما خفى .

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى النحوى اللغوى الكاتب نزيل بغداد ، قاله الخطيب : كان رأساً فى العربية واللغة والأخبار وأيام الناس ، ثقة ، دينا ، فاضلا . وله كثير من الكتب فى القرآن والحديث والدين واللغة والشعر والكتابة تشهد بغزارة علمه ورجاحة عقله ، ولد سنة ثلاث عشرة ومائتين ، وتوفى سنة ست وسبعين ومائتين .

(٢) ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن : ص ١٦ (دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٥٤م) نشره وحققه وعلق حواشيه الأستاذ السيد أحمد صقر .

ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفا، حتى يستوى فى معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة. وكل باب من أبواب العلم من الفقه والحساب والفرائض والنحو، فمنه ما يجلّ، ومنه ما يدقّ، ليرتقى المتعلم فيه رُتبة بعد رتبة، حتى يبلغ منتهاه، ويدرك أقصاه، ولتكون للعالم فضيلة النظر وحسن الاستخراج، ولتقع المثوبة من الله على حسن العناية.

ولو كان كل فن من العلوم شيئا واحداً لم يكن عالم ولا متعلم. ولا خفىّ ولا جلىّ لأن فضائل الأشياء تعرف بأضدادها، فالخير يعرف بالشرّ، والنفع بالضر، والحلو بالمرّ، والقليل بالكثير، والصغير بالكبير، والباطن بالظاهر. وعلى هذا المثال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام صحابته والتابعين، وأشعار الشعراء، وكلام الخطباء، ليس منه شىء إلا وقد يأتى فيه المعنى اللطيف، الذى يتحير فيه العالم المتقدّم ويُقِرُّ بالقصور عنه النقّاب المبرز [1].

ورجل يضع نفسه هذه الموضع، ويعرضها للعاندين والطاعنين، الذين يُدلون بما وسعتهم الحجة فى الإدلاء به، لابد أن يكون على حظ من المعرفة بالعرب ولغاتها وفنون العبارة عن المعانى بها. وقد توافر لابن قتيبة من ذلك حظ عظيم، وما من آية فيها شبهة، أو عبارة فيها خفاء، إلا أورد لها نظائر وأمثالا من مأثور القول عند البلغاء والفصحاء المشهود لهم بالتمكن من صناعتهم، وطول الباع فى المنظوم والمنثور ويبرهن على أن هذا النظم ليس خارجا عن مألوف الفن الأدبى، وليس غريبا على المبرزين من فحول البيان. ومن أمثلة ذلك ما نقله من قولهم فى قول الله تعالى للسماء والأرض «ائتيا طوعاً أو كَرْهاً قالتا أتينا طائعين»: لم يقل الله ولم تقولا! وكيف يخاطب معدوماً؟ وإنما هذا عبارة: لكوّناهما فكانتا. كما قال الشاعر حكاية عن ناقته:

تقولُ إذا دَرَأتُ لها وَضِينى أهذا دينُه أبداً ودينى [2]

---

(١) تأويل مشكل القرآن - ص ٦٢.

(٢) الوضين: بطان عريض منسوج من سيور أو شعر، ودرأت وضين البعير إذا بسطته على الأرض ثم أبركته عليه لتشده به.

أكلَّ الدهر حلٌّ وارتحالٌ   أما يُبقِي عليَّ ولا يَقِيني ؟

وهى لم تقل شيئا من هذا ، ولكنه رآها فى حال من الجهد والكلال ، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقولُ لقالت مثل الذى ذكر ، وكقول الآخر : « شكا إلىّ جملى طولَ السُّرى » ، والجمل لم يشكُ ؛ ولكنه خبر عن كثرة أسفاره وإتعابه جمله ، وقضى على الجمل بأنه لو كان متكلماً لاشتكى مابه ، وكقول عنترة فى فرسه :

فازْوَرَّ من وقع القنا بلبانِه   وشكا إلىّ بعَبرةٍ وتحمحُمِ[1]

لما كان الذى أصابه يشتكى مثله ويُستعبر منه ، جعله مشتكياً مستعبراً وليس هناك شكوى ولا عبرة[2]

وإن كان ابن قتيبة لا يرى فى إرادة الحقيقة عجبا فى مثل قوله تعالى للسماء والأرض ائتيا طوعا أو كرها ، وقولها « أتينا طائعين » أو قوله لجهنم « هل امتلأت » وقولها « هل من مزيد » لأن الله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدى والأرجل ويسخر الجبال والطير بالتسبيح ، فقال « إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والإشراق والطير محشورة كل له أواب » وقال « ياجبال أوبى معه والطير » أى سبحن معه وقال « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .. الخ

على أن ابن قتيبة لايجتزىء بهذا المحفوظ يؤيد به قوله ، ويستظهر به على فهمه للكتاب وضروب المجاز فيه ، ولكنه يعمد فى كثير من الأحيان إلى إعمال فكره ، فيهديه البصر السليم والإدراك الصحيح للمعنى الكريم الذى لا يؤثر فيه طعن طاعن أو شبهة مشتبه . فقول الله تعالى « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً » ليس على تأولهم . وإنما أراد أنه يجعل لهم فى قلوب العباد محبة ، فأنت ترى المخلص المجتهد محبباً إلى البر والفاجر ، مهيباً ، مذكوراً بالجميل . ونحوه قول الله سبحانه وتعالى فى قصة موسى صلى الله عليه « وألقيتُ عليك محبة منى » لم يرد فى هذا الموضوع أنى أحببتك ، وإن كان يحبه وإنما أراد أنه حببه إلى القلوب ؛ وقربه من

---

(١) ازور : مال ، والتحمحم : صوت منقطع ليس بالصهيل ، واللبان : الصدر .

(٢) تأويل مشكل القرآن . ص ٧٩ .

النفوس فكان ذلك سببا لنجاته من فرعون ، حتى استحياه فى السنة التى كان يقتل فيها الولدان . وأما قوله : « وجعلنا نومكم سباتاً » فليس السبات هنا النوم ، فيكون معناه وجعلنا نومكم نوماً ، ولكن السبات الراحة ، أى جعلنا النوم راحة لأبدانكم ومنه قيل : يوم السبت . لأن الخلق اجتمع فى يوم الجمعة ، وكان الفراغ منه يوم السبت ، فقيل لبنى إسرائيل : استريحوا فى هذا اليوم ، ولا تعملوا شيئا . فسمى يوم السبت ، أى يوم الراحة . وأصل السبت التمدد ، ومن تمدّد استراح ، ومنه قيل رجلٌ مَسبوت ، ويقال سبتت المرأة شعرها ، إذا نقضته من العقص وأرسلته ، ثم قد يسمى النوم سباتاً ، لأنه بالتمدد يكون . ومثل هذا كثير .

وهذا الأثر مع تقدمه ، ومع تخصصه فى القرآن والذود عنه ، يفتح باب البحث البلاغى على مصراعيه ، ويصل بمعرفة صاحبه وفطنته وعمق ذوقه البيانى إلى كثير من الأصول التى يبدأ منها البحث البلاغى ، أو التى ابتدأ منها فعلا ، والتى أصبحت فيما بعد من أصول المباحث البلاغية ، التى جد المتأخرون فى حصرها وفى تصنيفها ووضعها فى القالب العلمى ، الذى تسلط على الدراسة البيانية أحقابا طويلة ، وامتد سلطانه إلى أيامنا .

ومن ذلك أنه عقد فصلا أوضح فيه فضل ما بين (الحقيقة والمجاز) ، وردَّ على الطاعنين الذين زعموا أن المجاز كذب ، لأن الجدار لا يريد فى قوله تعالى « فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقضّ » والقرية لا تُسأل فى قوله تعالى « واسأل القرية التى كنا فيها » وهذا عند ابن قتيبة من أشنع جهالاتهم ، وأدلها على سوء نظرهم . وقلة أفهامهم . ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا ، كان أكثر كلامنا فاسداً ، لأنا نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ورخص السعر ، ونقول : كان هذا الفعل منك فى وقت كذا وكذا ، والفعل لم يكن وإنما كوّن . ونقول : كان الله ، وكان بمعنى حدث ، والله جلّ وعز قبل كل شىء بلا غاية ، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن . والله تعالى يقول : « فإذا عزم الأمر » وإنما يعزم عليه . ويقول تعالى « فما ربحت تجارتهم » وإنما يربح فيها . ويقول « وجاءوا على قميصه بدم كذب » وإنما كذّب به .

ولو قلنا للمنكر لقوله « جداراً يريد أن ينقضّ » كيف كنت أنت قائلا فى جدار

رأيته على شفا انهيار ، رأيت جداراً ماذا ؟ لم يجد بداً من أن يقول : جداراً يهمّ أن ينقضّ ، أو يكاد أن ينقض ، أو يقارب أن ينقضّ . وأيّاً ما قال فقد جعله فاعلا ، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى فى شىء من لغات العجم ، إلا بمثل هذه الألفاظ .

وأنشد السِجِسْتانى عن أبى عبيدة فى مثل قول الله « يريد أن ينقضّ » :

يريد الرمحُ صدرَ أبى بَراءٍ ويَرغبُ عن دماءِ بنى عَقيلِ

وأنشد الفرّاء :

إن دهراً يَلُفُّ شملى بِجُمْلٍ لزمانٌ يَهُمّ بالإحسانِ

والعرب تقول : بأرض فلان شَجر قَد صاح ، أى طال ، لمّا تبين الشجرُ للناظر بطوله ، ودل على نفسه ، جعله كأنه صائح ، لأن الصائح يدل على نفسه بصوته[1]

وعقد باباً خاصاً لفن (الاستعارة) ، قال فيه إن العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة ، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى ، أو مجاوراً لها ، أو مشاكلا فيقولون للنّبات نوءٌ ، لأنه يكون عند النوء عندهم . ويقولون : ضحكت الأرض ، إذا أنبتت ؛ لأنها تبدى عن حسن النبات ، وتنفتق عن الزهر ، كما يفترّ الضاحك عن الثغر ، ولذلك قيل لطلع النخل إذا انفتق عنه كافورُه : الضّحكُ ، لأنه يبدو منه للناظر كبياض الثغر . ويقال : ضحكت الطلعة ، ويقال : النور يضاحك الشمس ، لأنه يدور معها . ومنه قوله عزّ وجلّ « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس » أى كان كافراً فهديناه ، وجعلنا له إيماناً يهتدى به سبل الخير والنجاة « كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها » أى فى الكفر ، فاستعار الموت مكان الكفر ، والحياة مكان الهداية ، والنور مكان الإيمان .

ومن (الكناية) قوله « وثيابَك فطهّرْ » أى طهر نفسك من الذنوب ، فكنى عن الجسم بالثياب ؛ لأنها تشتمل عليه . قالت ليلى الأخيلية وذكرت إبلا :

---

(١) تأويل مشكل القرآن . ص ١٠٠

رَموْها بأثوابٍ خفاف فلا تَرى لها شبهاً إلا النعامَ المنفّرا

أى ركبوها ، فرموها بأنفسهم .

ومن (المبالغة) قوله تعالى « فما بكت عليهم السماءُ والأرضُ وما كانوا مُنْتَظرين» تقول العرب إذا أرادت مهلك رجل عظيم الشأن ، رفيع المكان ، عام النفع ، كثير الصنائع : أظلمت الشمس له ، وكسَفَ القمرُ لفقده ، وبكته الريح والبرق والسماء والأرض ؛ يريدون المبالغة فى وصف المصيبة به ، وأنها قد شملت وعمت . وليس ذلك بكذب ، لأنهم جميعا متواطئون عليه ، والسّامع له يعرف مذهب القائل فيه . وهكذا يفعلون فى كل ما أرادوا أن يعظموه ويستقصوا صفته ، ونيتهم فى قولهم « أظلمت الشمس » أى كادت تظلم ؛ وكسف القمر ، أى كاد يَكسِف . ومعنى كاد همَّ أن يفعل ولم يفعل ، وربما أظهروا كاد .

وعقد باباً سماه (المقلوب) وجعل منه أن يقدم مايوضحه التأخير ويؤخر مايوضحه التقديم . . ومن المقدّم والمؤخّر قوله تعالى « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتابَ ولم يجعل له عوجاً قيّما » أراد : أنزل الكتاب قيّما ، ولم يجعل له عوجا .

وبابا آخر (للحذف والاختصار) ، وهو باب (الإيجاز) بنوعيه القصر والحذف عند علماء المعانى ، وباباً لتكرار الكلام والزيادة فيه ، وهو (الإطناب) عندهم .

وباباً (للكناية والتعريض) ، والتعريض تستعمله العرب فى كلامها كثيراً ، فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح .

وفى باب (مخالفة ظاهر اللفظ معناه) كثير من المسائل الاصطلاحية ، والنكات البلاغية منها (الدعاء) على جهة الذم لايراد به الوقوع ، كقول الله عزّ وجلّ « قُتل الخرّاصون[1] » و « قُتِلَ الإنسان ما أكفرَهَ » و « قاتلهم اللهُ أنّى يؤفكون » وقد

---

(١) الخراصون . القوم الذين كانوا يتخرصون الكذب على رسول الله ، قالت طائفة : إنما هو ساحر والذى جاء به السحر ، وقالت طائفة : إنما هو شاعر والذى جاء به شعر ، وقالت طائفة : إنما هو كاهن والذى جاء به كهانة ، وقالت طائفة : أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا ، يتخرصون على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

يراد بهذا أيضا (التعجب) من إصابة الرجل فى منطقه أو فى شعره أو فى رميه ؛ فيقال قاتله الله ما أحسن ما قال ! وأخزاه الله ما أشعره ! ولله دَرُّه ما أحسن ما احتجّ به

ومن هذا قول امرىء القيس فى وصف رام أصاب :

فهو لا تَنمِى رَمِيَّتُهُ ... مالَه لاعُدّ من نفره[1]

يقول : إذا عُدّ نفره ، أى قومه لم يعدّ معهم ، كأنه قال : قاتله الله ، أماته الله . ومن ذلك الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان ، نحو قول الله تعالى « إنما نحن مُستهزئون ، الله يستهزِئُ بهم » أى يجازيهم جزاء الاستهزاء . وكذلك « سَخِر اللهُ منهم » و « ومكروا ومكر الله » و « وجزاءُ سيئة سيئةٌ مثلها » هى من المبتدىء سيئة ، ومن الله جل وعزّ جزاءٌ وقوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » فالعدوان الأول ظلم ، والثانى جزاء ، والجزاء لا يكون ظلما ، وإن كان لفظه كلفظ الأول[2] . ومنه أن يأتى الكلام على مذهب الاستفهام وهو (تقرير) كقوله سبحانه « أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله » ؟ ومنه أن يأتى على مذهب الاستفهام وهو (تعجب) ، كقوله « عَمّ يتساءلون ، عن النبأ العظيم » كأنه قال : عم يتساءلون يامحمد ؟ ثم قال عن النبأ العظيم يتساءلون . وقوله « لأىّ يوم أجّلَت » على التعجب ، ثم قال « ليوم الفصل » أجّلَت . وأن يأتى على مذهب الاستفهام وهو (توبيخ) ، كقوله « أتأتون الذُّكرانَ من العالمين » ومنه أن يأتى الكلام على لفظ الأمر وهو (تهديد) ، كقوله « اعملوا ما شئتم » وأن يأتى على لفظ الأمر وهو (تأديب) ، كقوله « وأشهدوا ذوَى عدل منكم » ، وقوله « واهجروهنّ فى المضاجع واضربوهن » وعلى لفظ الأمر وهو (إباحة) ، كقوله « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » ، وقوله « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض » وعلى لفظ الأمر وهو (فرض) ، كقوله « واتقوا الله » و « أقيموا الصلاة » و « وآتوا الزكاة » . ومنه أن يأتى المفعول به على لفظ الفاعل . كقوله سبحانه « لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من

---

(١) أنميت الصيد فنمى ينمى ، وذلك أن ترميه فتصيبه ويذهب عنك فيموت بعد ما يغيب .

(٢) هذا هو أسلوب (المشاكلة) عند البلاغيين ، ومعناها عندهم التعبير عن المعنى بلفظ غيره لوقوعه فى صحبه ذلك الغير .

رحم » أى لا معصوم من أمره ، وقوله « من ماء دافق » أى مدفوق ، وقوله « فى عيشة راضية » أى مرضىّ بها ، وقوله « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمنا » أى مأمونا فيه . والعرب تقول : ليل نائم وسرّ كاتم ، ومنه أن يأتى الفاعل على لفظ المفعول به وهو قليل كقوله (إنه كان وعده مأتيـّا) أى آتياً[1] .

وعلى هذا النحو نجد ابن قتيبة قد طوف فى هذا الكتاب بآفاق كثيرة من مباحث البيان ؛ وكانت أمثال هذه الكلمات رءوس موضوعات كبرى وضعها علماء البيان والبلاغة بين أيديهم حين اشتغلوا بالتصنيف فى هذا اللون من ألوان المعرفة .

ولا شك أن هذه الدراسة المستوعبة أثر من آثار المتكلمين ، وجهد فى سبيل فكرة الإعجاز التى نحن بصددها ، ودفاع عن القرآن . ولقد جرّ هذا البحث كما ترى إلى دراسة تتناول مناحى فن التعبير ، والفحص عن أصوله . كما أنه جرّ إلى الموازنة الكثيرة ، وهذا يدل على أثر المتكلمين فى الدراسات البيانية ، كما يؤيد إلى حد كبير الفكرة القائلة بأن « علم البيان » نبت فى حجور علماء الكلام . وقد عرض المؤلف فحكى عن الطاعنين على القرآن ، ورد عليهم مطاعنهم فى وجوه القراءات ، وفيما ادّعى على القرآن من اللحن ، أو من التناقض والاختلاف ، أو من وجوه المتشابه ، ثم درس ما فى القرآن من مجاز واستعارة . وقلب ، وحذف ، واختصار ، وتكرار الكلام ، والزيادة فيه ، والكناية والتعريض ، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه ، وتأويل الحروف التى ادعى الطاعنون على القرآن بها الاستحالة وفساد النظم ، واستعرض سور القرآن فأبان عما فيها من مشكل ، وعمد إلى تأويل هذا المشكل ، وعرض للترادف الذى هو اللفظ المتعدِّد للمعنى الواحد ، وفسّر حروف المعانى وماشاكلها من الأفعال التى لا تتصرف ، ودخول بعض الحرف مكان بعض .

إعجاز القرآن للباقلانى :

وبين أيدينا أثر جليل يدل على حذق المتكلمين للبيان ، فضلا عن حذقهم لعلم

---

[1] هذا هو مجاز الإسناد ، الذى يسميه البلاغيون المجاز العقلى أو الإسناد المجازى .

الكلام ، وهذا الأثر هو كتاب «إعجاز القرآن» الذى ألفه أبو بكر الباقلانى[1] الذى أفاض القول فيما يوجه إلى القرآن من المطاعن التى يريد بها أصحابها الغض من شأن الآية الكبرى للنبوة ، وهى القرآن ثم يذكر جملة من وجوه الإعجاز عند بعض العلماء ، كتضمنه الأخبار عن الغيوب التى لا يقدر على علمها البشر ، ولا سبيل لهم إليها ، وما كان معلوماً من حال النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان أمّيا لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ ، وكذلك ما كان معروفاً من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم ، ثم إتيانه بجمل ما وقع وحدث من عظيمات الأمور ، ومهمات السير . . وهذا مما لا سبيل إليه إلا عن تعلم . . ومن وجوه الإعجاز أن القرآن بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناه فى البلاغة إلى الحدّ الذى يعلم عجز الخلق عنه . وهذا الوجه هو أهم الوجوه التى عنى بها العلماء ، وتكلموا عنها بالشرح والتفصيل .

وكان من أهم وسائلهم لتحقيق تلك الغاية أنهم عرضوا لصنوف البيان وضروب الصناعة التى يعرفها الشعراء ويستخدمونها فى شعرهم ، ويعرفها لهم العلماء الذين استخرجوا تلك الفنون من كلام المشهود لهم بالسبق ، ثم يدرسون تلك الفنون فى شعر الفحول المجيدين ، ويدرسونها مرة أخرى فى القرآن الكريم ؛ وإذا كان الأدب صناعة ، وكانت تلك الفنون عند كثير من النقاد مظهر اقتدار الأدباء وتمكنهم من فنهم ، فإن ورودها فى القرآن فى صورة أبهى وآنق قد يكون من وسائل الاحتجاج فى إثبات تفوق الأسلوب القرآنى على كلام البشر ، وهذا وجه من وجوه الإعجاز عند بعض الباحثين .

---

(١) هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم الباقلانى ، نشأ بالبصرة وأخذ عن علمائها ، وكان الباقلانى أخص تلاميذ ابن مجاهد وعنه أخذ علم الكلام وفقه مالك بن أنس وأصوله . قاله الحافظ ابن عساكر : كان القاضى أبو بكر فارس هذا العلم مباركا على هذه الأمة ، وكان يلقب شيخ السنة ولسان الأمة ، وكان فاضلا متورعا ممن لم تحفظ عليه زلة قط ، ولا انتسبت إليه نقيصة ، وكان حصنا من حصون المسلمين . وقال أبو بكر الخوارزمى : كل مصنف ببغداد إنما ينقل من كتب الناس سوى القاضى أبى بكر ، كان صدره حوى علمه وعلم الناس . وكانت وفاته آخر يوم السبت لست بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وأربعمائة .

ومن ذلك ما فعل الباقلانى الذى تصور أن سائلا يسأل : هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع ؟ .

ويجيب الباقلانى عن هذا السؤال بإيراد بعض ألوان من البديع ، الذى هو مظهر الصنعة عند العلماء والأدباء والنقاد ، مما عرف بعضه عند ابن المعتز ، وبعضه عند قدامة ، وبعضه عند أبى هلال ، ويعرض معها نماذج من أمثلتهم لتلك الفنون ، ويعقب عليها بنماذج من تلك الفنون وردت فى القرآن ، فمن البديع فى (التشبيه) قول امرىء القيس :

له أيطلا ظبي وساقا نعـامة وإرخاء سِرحان وتقريب تتفُل

وذلك فى تشبيه أربعة أشياء بأربعة أشياء أحسن فيها . ومن التشبيه الحسن فى القرآن قوله تعالى « وله الجوار المنشئات فى البحر كالأعلام » ، وقوله تعـالى « كأنهن بيض مكنون » . ومن البديع فى (الاستعارة) قول امرىء القيس :

وليل كموج البحر أرخى سدوله علىّ بأنواع الهمـــوم ليبـــتلى

فقلت له لمـا تمـــطّى بصلبه وأردف أعجـــازا وناء بكلكل

وهذه كلها استعارات أتى بها فى ذكر طول الليل . ومن ذلك قول النابغة :

وصدر أراح الليلُ عازبَ همه تضاعف فيه الحزنُ من كل جانب

فاستعاره من إراحة الراعى إبله إلى مواضعها التى تأوى إليها بالليل ... ومن الاستعارة فى القرآن كثير ، كقوله « وإنه لذكر لك ولقومك » يريد ما يكون الذكر عنه شرفاً . وقوله « صبغةَ الله ومن أحسنُ من الله صبغة » قيل دين الله أراد . وقوله « اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم » .

ومن البديع عندهم (الغلو) كقول النمر بن تولب :

أبقى الحوادث والأيامُ من نمر أسنادَ سيف قـــديم أثره بادى

تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والقيدين والهـادى

وكقول النابغة :

تقدُّ السّلوقى المضاعف نسجُه ويوقدن بالصُّفّاح نار الحُباحبِ

وكقول عنترة :

فازورّ من وقع القنا بلبانه وشكا إلىّ بعبرة وتحمحم

.. ومن هذا الجنس فى القرآن « يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد » وقوله « إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا » وقوله « تكاد تميّز من الغيظ[1] » . وعلى هذا النحو يعرض للتمثيل ، والمطابقة ، والتجنيس ، والمقابلة والموازنة ، والمساواة ، والإشارة ، والمبالغة ، والإيغال ، والتوشيح ، ورد العجز على الصدر ، وصحة التقسيم ، وصحة التفسير ، والتتميم والتكميل ، والترصيع ، والمضارعة . والتكافؤ ، والتعطف ، والسلب والإيجاب ، والكناية والتعريض ، والعكس والتبديل ، والالتفات ، والاعتراض ، والرجوع ، والتذييل ، والاستطراد ، والتكرار ، والاستثناء ولكنه يرى أن بعض الشعراء كأبى تمام يغالى فى محبة الصنعة حتى يعميه ذلك عن وجه الصواب ، وربما أسرف بعضهم فى المطابق والمجانس ووجوه البديع من الاستعارة وغيرها ، حتى استثقل نظمه ، واستوخم رصفه وكان التكلف بارداً والتصرف جامداً ، وربما اتفق مع ذلك فى كلامه النادر المليح ، كما يتفق البارد القبيح .

وكأنه يقول للنقاد وأهل الصناعة : هذا هو البديع الذى رفعتم به الشعراء ، وشهدتم لهم به بالحذق والتمكن ، كل ما ورد منه فى القرآن جيد مطبوع . ولكن لاسبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من ذلك البديع الذى ادعوه فى الشعر ووصفوه فيه . وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف ، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له ، كقول الشعر ، ورصف الخطب ، وصناعة الرسالة ، والحذق فى البلاغة ، وله طريق يسلك ، ووجه يقصد ، وسلم يرتقى فيه إليه ، ومثال

---

(١) إعجاز القرآن للباقلانى . ص ٦٩ وما بعدها .

يقع طالبه عليه . فرب إنسان يتعود أن يكون جميع خطابه سجعاً أو صنعة متصلة ، لا يسقط من كلامه حرف . وقد يباده به ما قد تعوده ، وأنت ترى أدباء زماننا يضيفون المحاسن فى جزء ، وكذلك يؤلفون أنواع البادع ، ثم ينظرون فيه إذا أرادوا إنشاء قصيدة أو رسالة أو خطبة فيحشون به كلامهم . .

فأما شأن نظم القرآن فليس له مثال يحتذى إليه ، ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح وقوع مثله اتفاقا ، كما يتفق للشاعر البيت النادر والكلمة الشاردة ، والمعنى الفذ الغريب ، والشىء القليل العجيب . . لأن ما جرى هذا المجرى ووقع هذا الموقع فإنما يتفق للشاعر فى لمع من شعره ، وللكاتب فى قليل من رسائله ، وللخطيب فى يسير من خطبه . ولو كان كل شعره نادراً ، ومثلا سائراً ، ومعنى بديعاً ، ولفظاً رشيقاً ، وكل كلامه مملوءاً من رونقه ومائه ، ومحلاً بهجته وحسن روائه ، ولم يقع فيه المتوسط بين الكلامين والمتردد بين الطرفين ، ولا البارد المستثقل والغث المستنكر ، لم يبن الإعجاز فى الكلام ، ولم يبن التفاوت العجيب بين النظام والنظام[1] .

وهو يقصد من هذا أن التفاوت فى الجودة فى كلام المجيدين شىء يهدى إليه النظر اليسير فى المأثور من كلامهم ، فمنه الجيد ومنه الوسط ومنه الردىء ، حتى معلقة امرىء القيس المشهورة ، وهى فى مجموعها أجود المأثور يلحظ فيها هذا التفاوت بين أجزائها ، ويدرك التباين فى القوة بين أبياتها . أما القرآن فكل نظمه جيد ، وكل رصفه محكم . وهذا من الوجوه الكثيرة التى اجتهد الباقلانى فى استخلاصها بعد البحث والتنقيب . فمنها ما يرجع إلى الجملة ، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظم جميع كلامهم ، ومباين المألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ويتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد ، وذلك أن الطرق التى يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه ، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم إلى معدل موزون غير مسجع . ثم إلى

---

(١) انظر المصدر السابق . ص ٩٦ — ٩٨ .

ما يرسل إرسالا ، فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعانى المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف، وإن لم يكن معتدلاً فى وزنه ، وذلك شبيه بجملة الكلام الذى لا يتعمل ولا يتصنع له . والقرآن خارج عن هـذه الوجوه ومباين لهذه الطرق .

ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع والمعانى اللطيفة والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب فى البلاغة والتشابه فى البراعة ، على هذا الطول ، وعلى هذا القدر .

ومنها أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التى يتصرف فيها ، من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم واحكام وإعذار وإنذار ووعد ووعيد وتبشير وتخويف وأوصاف وتعليم أخلاق كريمة وشيم رفيعة وسير مأثورة ، وغير ذلك من الوجوه التى يشتمل عليها . ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المفلق والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور .

ومنها أن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيناً فى الفصل والوصل ، والعلو والنزول ، والتقريب والتبعيد ، وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم ، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع .

أما القرآن فإنه على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة ، يجعل المختلف كالمؤتلف ، والمتباين كالمتناسب ، والمتنافر فى الأفراد إلى حد الآحاد . وهذا أمر عجيب تتبين به الفصاحة ، وتظهر به البلاغة ، ويخرج به الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف .

ومنها أن الذى ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار ، والجمع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجوز والتحقيق ، ونحو ذلك من الوجوه التى توجد فى كلامهم ، موجود فى القرآن وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم فى الفصاحة والإبداع فى البلاغة .

ومنها أن المعانى التى تتضمن فى أصل وضع الشريعة والأحكام والاحتجاجات فى أصل الدين ، والرد على الملحدين على تلك الألفاظ البديعة ، وموافقة بعضها بعضاً فى اللطف والبراعة مما يتعذر على البشر

ومنها أن الكلام يبين فضله ورجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة فى تضاعيف كلام أو تقذف ما بين شعر ، فتأخذه الأسماع وتتشوف إليه النفوس ، ويرى وجه رونقه بادياً غامراً سائر ما يقرن به ، كالدرّة التى ترى فى سلك من خرز ، وكالياقوتة فى واسطة العقد . وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها تضاعيف كلام كثير ، وهى غرة جميعه ، وواسطة عقده ، والمنادى على نفسه بتميزه وتخصصه برونقه وجماله .

ومنها أن القرآن سهل سبيله فهو خارج عن الوحشى المستكره ، والغريب المستنكر ، وعن الصنعة المتكلفة ، وجعله قريباً إلى الأفهام يبادر معناه لفظه إلى القلب ، ويسابق المقرئ منه عبارته إلى النفس ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب عسير المتناول .

تلخيص البيان فى مجازات القرآن للشريف الرضى :

وقريب من كتاب ابن قتيبة « تأويل مشكل القرآن » الذى سبق الكلام فيه كتاب الشريف الرضى[١] « تلخيص البيان فى مجازات القرآن »[٢] . ويبدو من اختلاف اسمى الكتابين ما بين موضوعيهما من اختلاف ، فالشريف يقصر دراسته على البحث فى مجازات القرآن ، أى فى الألفاظ المستعملة فى غير ما وضعت له ،

---

(١) هو أبو الحسن محمد بن الطاهر ، ينتهى نسبه إلى موسى الكاظم ، ومنه إلى الحسين بن على رضى الله عنهما ، ولذلك لقب بالشريف الرضي الموسوى . ولد فى بغداد سنة ٣٥٩ وبدأ يقول الشعر وعمره بضع عشرة سنة ، وكان أبوه نقيب الأشراف الطالبيين فصارت النقابة إليه سنة ٣٨٨ وأبوه حى ، وكان عالما بعلوم القرآن واللغة والنحو ، وله فيها المؤلفات النافعة ، وقد أجمع الأكثرون على أن الشريف الرضى أشعر قريش ، لأن شعراء قريش كان فيهم من يجيد القول إلا أن شعره قليل ، فأما مجيد مكثر فليس إلا الشريف الرضى ، وتوفى فى بغداد سنة ٤٠٦ هـ . ودفن فى الكرخ ورثاه الشعراء .

(٢) قام بتحقيق نصوصه الأستاذ محمد عبد الغنى حسن ، وكتب له مقدمة جيدة ، تناول فيها مجازات القرآن عند أبى عبيدة والجاحظ وابن قتيبة والشريف ، ثم ترجم للمؤلف ، وقد طبعته ونشرته دار إحياء الكتب العربية (القاهرة ١٩٥٥م) .

وكتابه كله فى هذا . ولكن كتاب ابن قتيبة أعم منه موضوعاً ، وأوسع بحثاً ، لأنه يتناول كثيراً من فنون البحث فى القرآن ، ويرد على الطاعنين سائر وجوه طعنهم فى النواحى التى سبقت الإشارة إليها ، والمجاز أحد الموضوعات الكثيرة التى عالجها .

ولقد أعان الشريف على هذا البحث العميق علمه الواسع بلغة آبائه وأجداده وتبحره فى أدبهم ، وقد كان من القوامين على أمجاد قومه ودين آبائه ، فوق أنه من فحول الشعراء وفرسانهم ، ومن أصفاهم فناً وأسلوباً ، ومثل تلك المواهب خير ما يأخذ بيده ، ويعينه على إدراك موضوعه ، وفهم آى الكتاب فهماً عميقاً ، فيه من قوة التأمل والنظر ، ما يوازى مافيه من صدق الحس وسلامة الذوق .

وإذا كان غيره من الباحثين يعرض لما يعنّ له من الأفكار الكثيرة ، والخواطر المختلفة ، فإننا نرى الشريف الرضىّ لا يعنى بالكثرة التى قد تبدو لبعض الناس أنها آية العلم الواسع ، ولكنه يعنى بالتنقيب والفحص ، ويهتم بالعمق ، أكثر مما يعنى بالطول . وهو بهذا المنهج يساير أحدث مناهج البحث ، إذ يتتبّع القرآن الكريم سورة سورة ، على حسب ترتيب السُور فى المصحف ، ويساير آيات السورة حتى يستوقفه المجاز ، فيعالجه بمعرفته وذوقه ، وحذقه لفنون التعبير العربى .

ومن أمثلة ذلك كلامه[1] فى مجاز السورة التى يذكر فيها « انشقاق القمر » قوله تعالى : « ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر ، وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمرٍ قدْ قُدر » قال: وهذه استعارة . والمراد — والله أعلم — بتفتيح أبواب السماء تسهيل سبل الأمطار حتى لا يحبسها حابس ، ولا يلفتها لافت . ومفهوم ذلك إزالة العوائق عن مجارى العيون من السماء ، حتى تصير بمنزلة حبيس فتح عنه باب ، أو معقول أطلق عنه عقال . وقوله تعالى « فالتَقَى الماء على أمرٍ قد قُدر » أى اختلط ماء الأمطار المنهمرة ، بماء العيون المتفجرة ، فالتقى ماءاهما على ما قدره الله سبحانه ، من غير زيادة ولا نقصان . وهذا من أفصح الكلام ، وأوقع العبارات عن هذه الحال .

وقوله سبحانه : « أألقِىَ الذّكرُ عليه من بيننا بل هو كذابٌ أشِر » ولفظ

---

(١) تلخيص البيان فى مجازات القرآن : ص ٣١٨ .

إلقاء الذكر هنا مستعار . والمراد به أن القرآن لعظم شأنه ، وصعوبة أدائه ، كالعبء الثقيل الذى يشق على من حمله ، وألقى عليه ثقله .

وكذلك قوله تعالى : « إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا » وكذلك قول القائل . « ألقيت على فلان سؤالا ، وألقيت عليك حساباً ، أى سألته عما يَستكد له خاطره ، ويستعمل به خاطره .

وقوله سبحانه : « بل الساعةُ موعدُهم ، والسّاعة أدهى وأمرُّ » وهذه استعارة ، لأن المرارة لا يوصف بها إلا المذوقات والمتطعمات ، ولكن الساعة لما كانت مكروهة عند مستحق العقاب ، حسن وصفها بما يوصف به الشىء المكروه المذاق ، ومن عادة من يلاقى ما يكرهه ، ويرى ما لا يحبه ، أن يحدث ذلك تهيجاً فى وجهه ، يدل على نفور جأشه ، وشدة استيحاشه . فكذلك هؤلاء إذا شاهدوا أمارات العذاب ونوازل العقاب ، ظهر فى وجوههم ما يستدل به على فظاعة الحال عندهم وبلوغ مكروهها من قلوبهم ، فكانوا كلائك المضغة المقرة[1] وذائق الكأس الصبرة ، فى فرط التقطيب ، وشدة التهيج . وشاهد ذلك قوله سبحانه : « تَلفح وجوهَهم النارُ وهم فيها كالحون » . وعلى هذا النحو من النظرة إلى المجاز يساير القرآن من أوله إلى آخره ، وينهج نهجاً تطبيقياً فى استخلاص المجاز من القرآن ، وشرحه بالمعرفة المستفيضة والذوق المستنير .

بديع القرآن لابن أبى الأصبع :

ومن آثار الدراسات القرآنية فى البيان كتاب « بديع القرآن » وهو كتاب فريد فى بابه ، لأن مؤلفه[2] جاء فى فترة سبقها نضج فى الدراسات البيانية وتنوعها ، فحاول المؤلف أن يفيد من جهود سابقيه فى البلاغة والنقد ، وأن يجعل كتابه تطبيقاً

---

(١) اللائك اسم فاعل من لاك يلوك أى مضغ ، والمقرة على وزن فرحة المرة الطعم ، يقال مقر الشىء مقراً إذا صار مراً .

(٢) هو أبو محمد عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر المعروف بابن أبى الإصبع العدوانى المصرى ولد فى مصر سنة ٥٨٥ هـ فى ولاية صلاح الدين الأيوبى وتوفى سنة ٦٥٤ هـ ، وله كتاب آخر فى علم البديع يسمى (تحرير التحبير) .

لآيات القرآن على ما عرفه من فنون البيان والبديع ، فأحصى تلك الفنون التي جمعها من بديع عبد الله بن المعتز ، ونقد الشعر لقدامة بن جعفر ، ومن كتاب حلية المحاضرة للحاتمي ، وغير تلك الكتب ، وجعل هذا الكتاب تتمة لكتابه المسمى « بيان البرهان في إعجاز القرآن » وقال في مقدمة هذا الكتاب : « هذا كتاب هو وظيفة عمري ، وثمرة اشتغالي في إبان شبيبتي ، ومباحثتي في أوان شيخوختي ، مع كل من لقيته من عقلاء العلماء ، وأذكياء الفضلاء ، ونبلاء البلغاء في علم البيان ، وكل من له عناية في تدبر القرآن ، ونقد ثاقب لجواهر الكلام » وقد ذكر الكتب التي اعتمد عليها وهي كتب بلاغة وبيان ولغة ونقد وقرآن ، وقد أورد في هذا الكتاب نحو مائة فن ، وهي : الاستعارة ، والتجنيس ، والطباق ، ورد الأعجاز على الصدور ، والمذهب الكلامي ، والالتفات ، والتمام ، والاستطراد ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العارف ، وحسن التضمين ، والكناية ، والإفراط في الصفة ، والتشبيه ، وعتاب المرء نفسه ، وحسن الابتداءات ، وصحة الأقسام ، وصحة المقابلات ، وصحة التفسير ، وائتلاف اللفظ مع المعنى ، والمساواة ، والإشارة ، والإرداف ، والتمثيل ، وائتلاف الفاصلة مع ما يدل عليه سائر الكلام ، والتوشيح ، والإيغال ، والاحتراس ، والمواربة ، والموازنة ، والترويد ، والتعطف ، والتفويف ، والتسهيم ، والتسميط ، والتورية ، والترشيح ، والاستخدام ، والتغاير ، والمماثلة ، والتسجيع ، والتعليل ، والطاعة والعصيان ، والعكس والتبديل ، والقسم ، والسلب والإيجاب ، والاستدراك والرجوع ، والاستثناء ، والتلفيف ، وجمع المؤتلفة والمختلفة ، والتوهيم ، والاطراد ، والتكميل ، والمناسبة ، والتكرار ، ونفي الشيء بإيجابه ، والتفصيل ، والتذييل ، والتهذيب ، وحسن النسق ، والانسجام ، وبراعة التخلص ، والتعليق ، والإدماج ، والاتساع ، والمجاز ، والإيجاز ، وسلامة الاختراع من الاتباع ، وحسن الاتباع ، وحسن البيان ، والتوليد ، والتنكيت ، والنوادر ، الإلجاء ، والالتزام ، وتشابه الأطراف ، والتوأم ، والتخيير ، والتنظير ، والتدبيج ، والتطريز ، والاستقصاء ، والبسط ، والعنوان ، والإيضاح ، والتشكيك ، والحيدة والانتقال ، والشماتة ، والتهكم ، والتندير ، والإسجال بعد المغالطة ، والفرائد ، والاقتدار ،

والنزاهة ، والتسليم ، والافتنان ، والمراجعة ، وإثبات الشيء بنفيه عن ذلك الشيء ، والزيادة التى تفيد اللفظ فصاحة وحسناً والمعنى توكيداً أو تمييزاً لمدلوله عن غيره ، والإبهام ، والتفريق والجمع ، والقول بالموجب ، وحصر الجزئى وإلحاقه بالكلى ، والمقارنة ، والرمز والإيماء ، والمناقضة ، والانفصال ، والإبداع ، وحسن الخاتمة .

وعدد هذه الفنون مائة فن وتسعة فنون ، وقد جمعها كما يقول فى خطبة كتابه من ستة وسبعين كتابا ، منها ماهو منفرد بهذا العلم ، ومنها ماهذا العلم داخل فى أثنائه .
« وإن كان قلما رأيت فى هذا الفن كتاباً خلا من موضع نقد بحسب منزلة واضعه من العلم والدراية ، فمن قليل ومن كثير ، وكل أحد مأخوذ من قوله ومتروك ، إلا من عصم الله سبحانه من أنبيائه صلوات الله عليهم وسلامه . غير أنى توخيت تحرير ماجمعته جهدى ، ودققت النظر على حسب طاقتى ووسعى ، فتجنبت التداخل ، وتحرست من التوارد ، ونقحت ما يجب تنقيحه ، وصححت ما قدرت على تصحيحه ، ووضعت كل شاهد فى موضعه ، وربما أبقيت اسم الباب وغيرت مسماه إذا رأيت اسمه لايطابق معناه ، إلى أن جمعت من ذلك خمسة وتسعين بابا أصولا وفروعاً ، فالأصول منها ما ابتكر المخترعان الأولان تدوينه ، وهما قدامة بن جعفر الكاتب ، وابن المعتز ، وعدتها ثلاثون بابا بعد حذف ما تواردا عليه منها ، وما تداخل عليهما فيها ، وخمسة وستون باباً لمن جاء بعدهما إلى زمنى . واستنبطت واحداً وثلاثين بابا لم أسبق فى أغلب ظنى إلى شىء منها . كلها فى كتابى الموسوم « بتحرير التحبير » ولما فتح علىّ بعمل الكتاب الذى وسمته « ببيان البرهان فى إعجاز القرآن » وعلمت أنه لابدّ له من تتمة تتضمن ما فى الكتاب العزيز من أبواب البديع ، فأفردت مايختص بالقرآن [١] .

وعلى هذا يمكن أن يعد مؤلف (بديع القرآن) فى البلاغيين ، وإنه يجمع وينتقى ويهذب ويصحح ويضيف ، كما أن له كتاباً آخر هو (تحرير التحبير) معدود فى كتبهم ؛ إلا أن (بديع القرآن) بالذات أثر من آثار الدراسات القرآنية ، فالألقاب والمصطلحات التى أوردها بديع أو بيان ، ولكن موضوع البحث ومادته ، ومجال

(١) بديع القرآن ١٠ بتقديم وتحقيق الأستاذ حفنى شرف (مطبعة الرسالة — القاهرة ١٩٥٧م) .

التطبيق هو القرآن الكريم ، ويبدو أن فكرة هذا الكتاب كانت رد فعل لفكرة الباقلانى التى بسطها فى (إعجاز القرآن) والتى ذهب فيها إلا أن إعجاز الكتاب الكريم لايلتمس من ناحية ما اشتمل عليه من البديع ، فجاء صاحب (بديع القرآن) وقد قرأ فى البديع ما قرأ واستنبط من فنونه ما استنبط ، وحاول أن يستخرج من القرآن غرر هذا البديع التى تفوق ما وقف عليه من بديع الكتاب والشعراء فى العصور المختلفة .

ومن أبدع ما كتبه فى باب « ائتلاف اللفظ مع المعنى » : تلخيص تفسير هذه التسمية أن تكون ألفاظ المعنى المراد يلائم بعضها بعضا ، ليس فيها لفظة نافرة عن أخواتها غير لائقة بمكانها ، كلها موصوف بحسن الجوار ، بحيث إذا كان المعنى مولدا كانت الألفاظ مولدة ، وإذا كان المعنى متوسطا كانت الألفاظ كذلك ، وإذا كان غريبا كانت الألفاظ غريبة ، وإذا كان متداولا كانت الألفاظ معروفة مستعملة ، وإذا كان متوسطا بين الغرابة والاستعمال كانت ألفاظه كذلك .

ومن أمثلة هذا الباب قوله تعالى « قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضا » فإنه سبحانه لما أتى بأغرب ألفاظ القسم بالنسبة إلى أخواتها ، فإن التاء أقل استعمالا وأبعد من أفهام العامة ، والباء والواو أعرف عند الكافة ، وهما أكثر دورانا على الألسنة واستعمالا فى الكلام ، أتى سبحانه بأغرب صيغ الأفعال التى ترفع الأسماء وتنصب الأخبار بالنسبة إلى أخواتها ، فإن « كان » وما قاربها أعرف عند الكافة من « تفتأ » وهم لـ « كان » وما قاربها أكثر استعمالا منها ، وكذلك لفظ « حرضاً » أغرب من جميع أخواتها من ألفاظ الهلاك . فاقتضى حسن الوضع فى النظم أن تجاور كل لفظة بلفظة من جنسها فى الغرابة أو الاستعمال توخيا لحسن الجوار ، ورغبة فى ائتلاف المعانى بالألفاظ ، ولتتعادل الألفاظ فى الوضع وتتناسب فى النظم . ألا ترى أنه عز وجل قال فى غير هذا المكان « وأقسموا بالله جهد أيمانهم » لما كانت جميع ألفاظ هذا الكلام المجاورة لهذا القسم كلها مستعملة متداولة لم تأت فيها لفظة غريبة تفتقر إلى مجاورة ما يشاكلها فى الغرابة ويلائمها .

ومن هذا الباب قوله تعالى « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار » لما كانت

الركون إلى الظالم دون فعل الظلم وجب أن يكون العقاب عليه دون عقاب الظالم، ومسّ النار فى الحقيقة دون الإحراق . ولما كان الإحراق عقابا للظالم أوجب العدل أن يكون المسّ عقاب الراكن إلى الظالم ، فلهذا عدل عزّ وجلّ عن قوله «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا» فتدخلوا النار ، لكون الدخول مظنة الإحراق ، وخص المسّ ليشير به إلى ما يقتضى الركون من العقاب ، ويميز بين ما يستحق الظالم وبين مايستحق الراكن إليه من العقاب ، وإن كان مسّ النار قد يطلق ويراد به الإحراق ؛ ولكن هذا الإطلاق مجاز ، والحقيقة ما ذكرناه ، لأن حقيقة المسّ أو ملاقاه الجسم حرارة النار ، وإذا احتمل اللفظ احتمالات صرف منها إلى ماتدل عليه القرائن ، والائتلاف فى هذه الآية معنوى ، وهو فى التى قبلها لفظى [1] .

* * *

هذا قل من كثر مما كتب فى القرآن الكريم ، وهذا شىء يسير من آثار العناية به ، ومحاولة فهم معانيه وإثبات إعجازه ، وتفوقه على كلام البشر فتح العلماء به سبيل البحث فى البيان العربى ، ومهدوا طرائقه وفتحوا أبوابه ، مستفيدين فى ذلك من كل بحث كتب فى الأدب أو فى النقد ، بالإضافة إلى جهودهم الخاصة وثمرات معرفتهم وتذوقهم . ونلاحظ من كل ما تقدم :

(١) أن المتكلمين اتخذوا دراسة البيان أساساً اعتمدوا عليه فى دراسة إعجاز القرآن ، وسبيلا إلى فهم معانيه ومعرفة أحكامه ، وطرق الاستدلال بأساليبه وتعابيره على إثبات هذا الإعجاز والرد على منكريه أو المتشككين فيه .

(٢) أن هذه الدراسات لم تقتصر على الناحية اللفظية وحدها ، ولا على الناحية المعنوية وحدها ؛ بل إنهم درسوه دراسة موضوعية ، لاتقف عند النظرة الكلية ، التى تلق فيها الأحكام عامة ، ولكنها دراسة واسعة عميقة ، تتناول الأسلوب بأوسع معانيه ، وتدرس اللفظ مفرداً ، وتتناول الجملة ونظم العبارة ، وتتناول دلالة اللفظ ودلالة العبارة على المعنى .

---

(١) ابن أبى الأصبع : بديع القرآن ٧٨ .

(٣) وأنهم نهجوا فى هذه الدراسة منهجا موضوعيا جديداً ، يعتمد اعتماداً كبيراً على أسلوب الموازنة بين النصوص المأثورة ، وبين الأسلوب القرآنى . وذلك منهج سديد ، يوقف على مواطن الإجادة أو التقصير ، وينمّى الحس الفنىّ ، ويقوى ملكة التذوق للصناعة الأدبية .

(٤) وأنهم جددوا فى هذا البيان ، وعملوا على استخراج فنون بيانية جديدة ، أضافوها إلى جهود الذين سبقوهم من الرواة والشعراء والنقاد ، بعد أن عرفوا هذه الجهود وأحصوها ، وبذلوا جهداً كبيراً فى ناحية التطبيق على ما عرفوه عن أمثال ابن المعتز وقدامة بن جعفر وأبى هلال العسكرى . وهذا فى حدّ ذاته جهد كبير يثبت لهم كثيراً من الفضل ، إذ أنهم حولوا تلك الدراسات النظرية التى كانت تحفظ وتحدد ويستشهد لها إلى دراسة عملية يثار فيها جانب العقل والتفكير ، وتستثار ملكة الملاحظة ، وتدرب المواهب الفنية الكامنة فى نفس الأديب والناقد .

* * *

وعلى هذا يمكن القول بأن أصحاب تلك الدراسات القرآنية قد خدموا هذا البيان إذ كان منهم مؤسسو بنيانه ومقيمو أركانه ، الذين سارت جهودهم فى الزمن ، وكانت أصولا للجهود المتعاقبة التى بذلت فى سبيل إعلاء صرح البيان أو البلاغة العربية كما كان منهم الذين أفادوا من هذه الجهود وغيرها . مما بذل الأدباء أو النقاد أو البلاغيون الخلص ، ثم طبقوا هذه المعرفة على آيات الكتاب الكريم ، تطبيقا يشهد لهم بالذوق المستنير ، والإدراك الكامل لتلك الفنون وآثارها فى الأدب ، ومن ثم اتصفت كتاباتهم بالسعة والعمق ، بما اشتملت عليه من موازنات بديعة وتحليل دقيق ، ووصل البلاغة القاعدية بالنقد الأدبى الواسع الأطراف .

الفصل الثاني

البيان والأدب

بقيت فكرة الإعجاز متسلطة على أذهان الباحثين فى البيان ، وبقى القرآن الكريم الصورة المثلى للبيان الرفيع ، وبقى أسلوبه المثل الأعلى لرجال الفصاحة والبلاغة ، يحتذونه فى كتابتهم وخطابتهم ، ويقتبسون من آيه ما يحلون به أعناق كلامهم ، ويقلدون مقاطعه وفواصله ، وقد كان طول مدارسة الكتاب وعكوف المسلمين عليه ومحاولتهم فهم معانيه ، واستخلاص الأحكام منه ، أهم الأسباب فى اتصال العناية به ، وتعرف أسباب القوة والجمال فيه .

ولهذا كان من النادر أن نجد أثراً من الآثار التى عرضت للبيان العربى خلا من الإشارة إلى القرآن ونظمه ، ولو فى معرض الاحتجاج والاستشهاد فى الأقل ، وفى هذا ما يؤكد بعد أثر الدراسات القرآنية فى نمو الدراسات البيانية وتنوعها ، وعدم انقطاع هذا التأثر فى سائر العصور . ومع ذلك فقد أخذ هذا البيان يجنح رويداً رويداً إلى التخفف من حدة هذا السلطان ، وأخذت نظرة البيانيين تميل إلى التعميم ، وتنظر إلى الأدب فى سائر ألوانه على أنه تعبير جميل عن فكرة جميلة ، وتحاول أن تحصى مظاهر هذا الجمال ، وأن تنظمها تنظيما ، يمكن من الإفادة من احتذائها ، وجعل الانتفاع بها سهلا ميسوراً .

صحيفة بشر بن المعتمر :

وكانت أول محاولة فى هذا السبيل محاولة قام بها أحد أئمة المعتزلة فى الكتابة فى هذا الموضوع ، وهو « بشر بن المعتمر »[1] الذى كتب صحيفة تشبه أن تكون

---

(١) هو بشر بن المعتمر ، صاحب البشرية ، انتهت إليه رياسة المعتزلة ببغداد ، وانفرد عن أصحابه المعتزلة فى بعض مسائل . توفى سنة ٢١٠ هـ .

مقالة فى موضوع البيان . على أننا يمكن أن نفيد منها فائدة كبيرة ، وهى أن الدراسات البيانية وضع أساسها، وأبان معالمها المتكلمون ، ولعل ذلك يرجع إلى حاجة أولئك المتكلمين إلى الثقافة الواسعة ، ودراسة أساليب الأداء ، وصحة دلالتها على المعانى والأفكار ، ولا شك أن هذه الدراسة تحتاج إلى كثير من التأمل والفحص والتنظيم ، حتى يكون فى هذا خير وسيلة لتنظيم ما يبنى على هذه الآراء من قواعد وأصول تمس الأفكار والمعتقدات .

ويمكن أن يقال إن صحيفة بشر قد أثارت عدة مسائل تتصل بالبيان وإنشائه ، ففيها يوصى الأديب أن ينتهز ساعة نشاطه وفراغ باله ، وإجابة نفسه إياه ، لمزاولة فنّه ، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهراً ، وأشرف حسّاً ، وأحسن فى الأسماع ، وأحلى فى الصدور ، وأسلم من فاحش الخطأ ، وأجلب لكل عين وغرّة من لفظ شريف ومعنى بديع ، وذلك أجدى على الأديب مما يعطيه يومه الأطول بالكد والمطاولة والمجاهدة والتكلف والمعاودة إذا لم تغتنم فرصة الاستجابة للنفس ساعة النشاط وفراغ البال . كما تناول اللفظ والمعنى لجعلهما درجات ، وجعل لكل درجة من المعانى درجتها من الألفاظ ، ولكل طبقة من الناس طبقة من الكلام ، فهناك المعنى الشريف ، الذى يتطلب اللفظ الشريف ، والذى من حقه أن يصان عن كل ما يفسده ويهجّنه . ونهى عن التوعر الذى يسلم إلى التعقيد ويسم بالتكلف .

كما تكلم بشر عن الفن الأدبى ، ومدى ما يستطيع الأديب أن يبلغه بمقدار حذقه لفنّه وبصره بصناعته . فالفن الأدبى يتجه أحياناً إلى عامة الناس ، وأحياناً يتوجه إلى خاصتهم على حسب إرادة الأديب . وللعامة لسانهم ، وللخاصة بيانهم . أما المعنى فإنه ليس يشرُف بأن يكون من معانى الخاصة ، وليس ينحط بأن يكون من معانى العامة . وإنما مدار الشرف على الإصابة وإحراز المنفعة مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من المقال . فإن أمكن الأديب أن يبلغ من بيان لسانه وبلاغة قلمه ولطف مداخله واقتداره على فنه أن يفهم العامة معانى الخاصة ، بأن يكسوها الألفاظ الواسطة التى لا تلطف عن العامة ، ولا تجفو عن الخاصة ، فهو البليغ التام .

وقد تناول بشر فى هذه الكلمات بعض أصول الدراسات البلاغية والبيانية ، وعرض للفكرة الأدبية ، كما عرض لصورة الأدب ، كما وضع أساس التعريف البلاغى المشهور « مطابقة الكلام لمقتضى الحال » الذى يعرفون به البلاغة ، وقد يخصون بهذا التعريف علماً من علومها هو « علم المعانى » .

وهاك نص تلك الصحيفة ، كما ذكرها الجاحظ ، فقد روى أن بشر بن المعتمر مرّ بإبراهيم بن جبلة بن مَخرَمة السكونى الخطيب ، وهو يعلم فتيانهم الخطابة ، فوقف بشر ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلاً من النظارة ، فقال بشر : اضربوا عمّا قال صفحا ، واطوُوا عنه كشحا . ثمّ دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه ، وكان أول ذلك الكلام الذى فيها :

خُذْ من نفسِك ساعةَ نشاطك وفراغ بالك وإجابتها إياك ، فإن قليل تلك الساعة أكرمُ جوهراً ، وأشرفُ حِسّاً ، وأحسن فى الأسماع ، وأحلى فى الصدور ، وأسلم من فاحش الخطاء ، وأجلب لكل عين وغرة ، من لفظ شريف ومعنى بديع . واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول ، بالكد والمطاولة والمجاهدة ، وبالتكلف والمعاودة . ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولا قصداً ، وخفيفاً على اللسان سهلا ؛ وكما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه . وإياك والتوعر ، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد ، والتعقيد هو الذى يستهلك معانيك ، ويشين ألفاظك . ومن أراغ معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً ؛ فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما ، وعما تعود من أجله أن تكون أسوأ حالا منك قبل أن تلتمس إظهارهما ، وترتهن نفسك بملابستهما وقضاء حقهما ، فكن فى ثلاث منازل ؛ فإن أولى الثلاث ، أن يكون لفظك رشيقاً عذبا ، وفخما سهلا ، ويكون معناك ظاهراً مكشوفا ، وقريباً معروفا ، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت ، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت ، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معانى الخاصة ، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معانى العامة . وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة ، مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من المقال . وكذلك اللفظ العامى والخاصى . فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك ،

وبلاغة قلبك، ولطف مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامة معانى الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التى لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام.

فإن كانت المنزلة الأولى لا تواتيك ولا تعتريك ولا تسمح لك عند أول نظرك وفى أول تكلفك، وتجد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها، والقافية لم تحل فى مركزها وفى نصابها، ولم تتصل بشكلها، وكانت قلقة فى مكانها، نافرة من موضعها، فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن، والنزول فى غير أوطانها؛ فإنك إذا لم تتعاط قرض الشعر الموزون، ولم تتكلف اختيار الكلام المنثور، لم يعبك بترك ذلك أحد، فإن أنت تكلفتهما، ولم تكن حاذقاً مطبوعا ولا محكما لسانك، بصيراً بما عليك وما لك، عابك من أنت أقل عيباً منه، ورأى من هو دونك أنه فوقك فإن ابتليت بأن تتكلف القول، وتتعاطى الصنعة، ولم تسمح لك الطباع فى أول وهلة، وتعاصى عليك بعد إجالة الفكرة، فلا تعجل ولا تضجر، ودعه بياض يومك وسواد ليلك، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك؛ فإنك لا تعدم الإجابة ولا المواتاة، إن كانت هناك طبيعة، أو جريت من الصناعة على عرق. فإن تمنع عليك بعد ذلك من غير حادث شغل عرض، ومن غير طول إهمال، فالمنزلة الثالثة أن تتحول من هذه الصناعة إلى أشهى الصناعات إليك، وأخفها عليك؛ فإنك لم تشتهه ولم تنازع إليه إلا وبينكما نسب، والشيء لا يحن إلا إلى ما يشاكله، وإن كانت المشاكلة قد تكون فى طبقات؛ لأن النفوس لا تجود بمكنونها مع الرغبة، ولا تسمح بمخزونها مع الرهبة، كما تجود به مع الشهوة والمحبة. فهذا هذا.

وقال: ينبغى للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات.

قال بشر : فلما قرئت هذه الصحيفة على إبراهيم قال لى : أنا أحوجُ إلى هذا من هؤلاء الفتيان .

كتاب البيان والتبيين للجاحظ :

إن معنى البيان الذى يجعله فصاحة ولساناً ، هو الذى قصد إليه الجاحظ[1] ، حينما ألف كتابه « البيان والتبين » فقد بدأه بما يلائم اسم كتابه وموضوع بحثه ، فذكر فى خطبة الكتاب العىّ والحصرَ ، وتعوّذ بالله منهما ، وقديما ما تعوّذوا بالله من شرهما ، وتضرعوا إلى الله فى السلامة منهما .

وهذا يدل على أن معنى « البيان » عنده هو الاقتدار على الكشف عما فى النفس من غير فضول أو سلاطة أو هذر ، ومن غير حُبسة ولا عىّ ، أى أنه الحدّ الأوسط المحمود بين الثرثرة التى لا جدوى منها ، والإفحام الذى هو بمنزلة البكم .

والبيان على هذا ملكة يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده ، فيستطيع أن يصدع بحجته فى المقامات والأحوال التى تقتضى الإبانة والإفصاح ، من ذلاقة اللسان ، وقوة القلب ، ورباطة الجاش ، والقدرة على التصرف فى القول . وذلك اعتبار من أهم الاعتبارات التى تعرف بها أقدار الرجال ، ومقياس من أهم مقاييس تفضيلهم على أندادهم ، عند الموازنة والترجيح . وقد كان ذلك كذلك عند العرب فى بداوتهم الجاهلية فى مكان مرموق ، ولذلك كانت معجزة الرسول كتاباً مبيناً . وكان الأمر على هذا النحو فى أمة اليونان التى احتلت صناعة الكلام عندها محلا رفيعاً مما تتميز به من الفضائل فى عصورها الأولى ، وكان هذا هو العامل فى شهرة السفسطائيين . وفى

---

(١) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى الليثى بالولاء من أهل البصرة ، وبلغ الجاحظ من الذكاء وجودة القريحة وقوة العارضة والتفكير ما جعله من كبار أئمة الأدب ، نشأ فى البصرة وهى آهلة بالأدباء والنحاة وأصحاب اللغة ونبغ فى كل ذلك ، وبلغ خبره إلى المتوكل ، وكان عازماً على اختيار من يؤدب ولده ، فاستقدمه إليه فى سر من رأى ، فلما رآه استبشع منظره ، فأمر له بعشرة آلاف درهم وصرفه ، وأصيب فى آخر أيامه بالفالج ، وكان قد اشتهر وذاع صيته فى العالم الاسلامى ، فتقاطر الناس لمشاهدته والسماع منه ، فلا يمر أديب أو عالم بالبصرة إلا طلب أن يرى الجاحظ وكلامه ، وكان إذا طلب أحد أن يراه يقول : وما تصنع بشق مائل ولعاب سائل ولون حائل ؟ وتوفى بالبصرة سنة ٢٥٥ هـ .

دفع الأشراف أبناءهم إليهم ، ليعلموهم تلك الصناعة ، لأنها كانت عندهم السبيل الموصل إلى السيادة والسلطان

ولعل من أهم الأسباب التى دفعت الجاحظ أن يبحث فى البيان العربى هذا البحث المستفيض الذى نقرؤه فى كتابه ، هو ردّ عادية الشعوبية الذين لا يرون للعرب فضلا على غيرهم من الأمم ، وقد يبالغون فى ذلك فيذهبون إلى تنقصهم والحط من قدرهم ، وكان من جملة ما تناولوه فى مثالب العرب « البيان » الذى يفخر العرب بأنهم أربابه ، والبلاغة التى يقولون إنها صناعتهم ، أما الشعوبية والمتعصبون للعجمية فإنهم ينكرون عليهم ذلك ، ومن أقوالهم فى ذلك : إن من أحبّ أن يبلغ فى صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر فى اللغة ، فليقرأ كتاب « كارْوَنْد »[1] ، ومن احتاج إلى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعِبَر والمثلات ، والألفاظ الكريمة ، والمعانى الشريفة فلينظر سِيَر الملوك ، فهذه الفرس ، ورسائلها ، وخطبها ، وألفاظها ومعانيها . وهذه يونان ، ورسائلها ، وخُطبها ، وعِلَلها ، وحِكَمها ، وهذه كتبها فى المنطق ، التى يعرف بها الحكماء السَّقَم من الصحة ، والخطأ من الصواب . وهذه كتب الهند فى حكمها وأسرارها ، وسِيَرها وعللها .

فمن قرأ هذه الكتب ، وعرف غور تلك العقول ، وغرائب تلك الحكم عرف أين البيان والبلاغة ، وأين تكاملت تلك الصناعة[2] .

ولا يقنع الجاحظ أن يدافع عن العرب وبلاغتهم وبيانهم ، ويثبت أن البيان فيهم طبع وسليقة ، بل يسير فى الشوط إلى مداه ، ويعمد إلى هدم حجج « الشعوبية » فيما ذهبوا إليه من تقرير أصالة هذه الأمم التى عدّدوها .

وإذا كان أظهر ألوان الأدب ، أو البيان ، أو البلاغة ، عند العرب هو البيان القولى ، الذى يبدو فى خطبهم وحكمهم ووصاياهم وأمثالهم ، التى يرسلونها فى غير روية

---

(١) كاروند : كلمة مكونة من كلمتين فارسيتين « كار » ومعناها الصناعة ، و « وند » بمعنى المديح والثناء .

(٢) البيان والتبين : ج ٣ ص ١٤ : بتحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام هارون (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩ م) .

ولا تحبير ، فإن الجاحظ يقصر كلامه فى هذا المقام على فن الخطابة ، ويبرز تفوّق العرب وأصالتهم فيه ، حين سمع من يقول : إن الخطابة شىء فى جميع الأمم ، وبكل الأجيال إليه أعظم الحاجة ، حتى إن الزنج مع الغثارة[1] ، ومع فرط الغباوة ، ومع كلال الحد وغلظ الحسّ وفساد المزاج ، لتطيل الخطب ، وتفوق فى ذلك جميع العجم وإن كانت معانيها أجفى وأغلظ ، وألفاظها أخطل وأجهل . وأخطب الناس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس ، وأعذبهم كلاماً ، وأسهلهم مخرجاً ، وأحسنهم دَلا ، وأشدهم فيه تحكّكاً أهل مرو[2]. ولم يطنب الجاحظ كما أطنب فى ذكر الخطابة فى هذا المقام ، فى ذكر فن ملحوظ عرف العرب بإجادته والإبداع فيه ، وهو فن الشعر ، ولعله نظر فعرف أن فن الشعر غير مقصور على العرب ، بل لعله قرأ أو سمع عن الشعر اليونانى كثيراً ، ولعله علم شيئا عن كتاب فن الشعر الذى ألّفه أرسطاليس ، وفيه ذكر لشعراء اليونان ودفاع عن شاعريتهم وفنهم . ولعله فى دخيلة نفسه اقتنع بأن من العبث الاختصام واللجاج فيما هو ثابت معروف ، فقصر كلامه على الموهبة الخطابية التى تجلت عند قومه . وجملة القول عنده فى شأن الخطابة ، أنه لا يعرف الخطب إلا للعرب والفرس . فأما الهند ، فإنما لهم معانٍ مدونة ، وكتب مخلّدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هى كتب متوارثة ، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة . ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق ، وكان صاحب المنطق نفسه بكىّ اللسان ، غير موصوف بالبيان ، مع علمه بتمييز الكلام ، وتفصيله ، ومعانيه ، وبخصائصه . وهم يزعمون أن « جالينوس » كان أنطق الناس ، ولم يذكروه بالخطابة ، ولا بهذا الجنس من البلاغة .

ولا يسع الجاحظ إلا أن يعترف أن فى الفرس خطباء ، إلا أن كل كلام للفرس وكل كلام للعجم ، فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد رأى ، وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاينة ، وعن طول التفكر ، ودراسة الكتب ، وحكاية الثانى علم الأول ،

---

(١) الغثارة : أراد بها هنا الحمق والجهل وهذه الكلمة مما لم يرد فى المعاجم وذكروا « الأغثر » وهو الأحمق والجاهل (هامش الناشر) .

(٢) البيان والتبين جـ ٣ ص ١٣ .

وزيادة الثالث فى علم الثانى ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكرة عند آخرهم .

« أما العرب فكل شىء لهم إنما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليس هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكر ولا استعانة . وإنما هو أن يصرف القائل وهمه إلى الكلام ، وإلى العمود الذى إليه يقصد فتأتيه المعانى أرسالا ، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا ، ثم لا يقيده على نفسه ، ولا يدرسه أحداً من ولده ، وقد كانوا أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلفون ، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر ، وله أقهر ، وكل واحد فى نفسه أنطق ، ومكانه من البيان أرفع ، وخطباؤهم للكلام أوجد ، والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ ويحتاجوا إلى تدارس . وليسوا كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على كلام من قبله ، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم ، والتحم بصدورهم ، واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ، ولا تحفظ ولا طلب . وإن شيئاً هذا الذى فى أيدينا جزء منه ، لبالمقدار الذى لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعدد التراب ، وهو الله الذى يحيط بما كان ، ويعلم ما يكون . ثم إن العرب قد اجتمعت لهم أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ، ومن المنثور والأسجاع ، ومن المزدوج وغير المزدوج ، مع الديباجة الكريمة ، والرونق العجيب ، والسبك والنحت الذى لا يستطيع أشعر الناس اليوم ، ولا أرفعهم فى البيان أن يقول مثل ذلك إلا فى اليسير . ومتى أخذت بيد الشعوبى فأدخلته بلاد الأعراب الخلص ، ومعدن الفصاحة التامة ووقفته على شاعر مفلق ، أو خطيب مصقع علم أن الذى قلت هو الحق ، وأبصر الشاهد عياناً .

وإذا وجد الجاحظ ما يتعارض هو ودعواه ، من الأدلة المادية ، فى تلك الرسائل التى يجدها فى أيدى الناس ، ويعرفون أنها للفرس ، فإنه يضع تلك الآثار موضع الشك ، ويتردد فى صحة نسبتها إلى الفرس ، فمن يدرى أنها صحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع ، وسهل بن هارون ، وأبى عبيد الله ، وعبد الحميد بن يحيى ، وغيلان ، يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ، ويصنعوا مثل تلك السير .

وبهذا الأسلوب الجدلى يصل الجاحظ إلى ما أراد من إثبات أصالة البيان العربى وقد أعانه على تحقيق ما أراد سعة معارفه ، وكثرة محفوظه من أصناف البيان

وليس يخفى ما فى هذا الكلام من آثار العصبية والمغالاة فى تفضيل العرب على غيرهم . وإذا كان الشعوبيون وأهل التسوية قد تعصبوا على العرب ، وسلبوهم مواهبهم ، فلم يكن الجاحظ أقلَّ منهم ميلا مع الهوى وإسرافا فى التعصب لمن نصب نفسه للدفاع عنهم ، وإن وجد المادّة التى أعانته على ما ذهب إليه فى هذا النضال . ولقد أدى به هذا الهوى إلى أن يناقض نفسه ، وأن يهدم فى آخره ما حاول تأييده فى أوله ، حين نقل عن بزر جمهر كلمات فى فضل البيان ،وحاجة الناس ـ كل الناس ـ إليه ، وحين أورد دعاء موسى « واحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى » ، وحين أنبأنا الله تبارك وتعالى عن تعلّق فرعون بكل سبب ، واستراحته إلى كل شغَب ، ونبهنا بذلك على مذهب كل جاحد معاند ، وكل محتال مكايد ، حين خبرنا بقول فرعون فى موسى « أم أنا خير من هذا الذى هو مَهين ولا يكادُ يبين » وحين أورد قول موسى عليه السلام « وأخى هارون هو أفصح منى لسانا ، فأرسله معى رِدْءا يصدقنى » وقوله « ويَضيقُ صدرى ولا ينطلقُ لسانى » وحين استشهد بهذا التعميم المطلق فى قوله تعالى « الرحمن . علّم القرآن . خلقَ الإنسانَ . علّمه البيَانَ » .

فليس البيان — باعتراف الجاحظ واستشهاداته الكثيرة — وقفاً على جيل من الناس دون جيل ، وليست الحاجة إليه مقصورة على جنس دون جنس ، ولكنّه فضلُ ما بين الإنسان وغيره من صنوف الحيوان . ولا بد من التفاوت بين أبناء الجيل الواحد فى ذلك البيان ، فكل جماعة من الجماعات فيها درجات من الناس ، وطبقات من البيان ، إذ كان فيهم المجوّد فى منطقه ، والمرسل له على سجيّته ، كما اختص كل إقليم بآثار لهجة مميزة وإلقاء خاص ، وإن اتحدت اللغة التى يتكلمون بها فى الأصل والجوهر .

* * *

ومع هذا وذاك يحسب الجاحظ أول كاتب فى البيان العربى ، وأول مؤلف

فيه ، وكتابه « البيان والتبين » موسوعة كبرى . فقد تناول فيه أكثر فنون الأدب وأركانها ، وأشار إلى ما جمل منها وما قبح ، بأسلوبه المعروف الذى يغلب فيه الاستطراد والانتقال من موضوع إلى موضوع ، وحشد فيه كثيراً من نصوص الأدب وفنون الكلام من الرسائل والخطب والأشعار والأخبار ، وأبان عن رأيه فيها ، وما قيده مما يحفظ ويروى من أقوال الرواه والمحدثين ، حتى وصفه أبو هلال العسكرى بأنه أكبر كتب البلاغة وأشهرها ، وبأنه كثير الفوائد جَمُّ المنافع ، لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة ، والفقر اللطيفة ، والخطب الرائعة ، والأخبار البارعة ، وما حواه من أسماء الخطباء والبلغاء ، وما نبّه عليه من مقاديرهم فى البلاغة والخطابة ، وغير ذلك من فنونه المختارة ، ونعوته المستحسنة .

وهذا كلام صحيح ، فإن كتاب البيان موسوعة فى الأدب وفنونه وأعلامه ، بكل ما تحوى هذه الكلمة من المعانى . وأما المنهج العلمى الذى يحرص على حصر الموضوع وتنظيم البحث وتقسيمه ، واستيفاء الكلام فى أجزائه جزءاً جزءاً ، فقد بعد عنه الجاحظ فى هذا الكتاب ، وتلك سمة الجاحظ فى أكثر تآليفه ، ذلك بأنه رجل واسع المعرفة ضليع فى الثقافة ، عظيم الخبرة ، رحب العقل والتفكير ، ومن هنا تزاحمت عليه الأفكار وتسابقت إلى قلمه ، فحشد كل ما استطاع أن يسجّل مما جال بفكره فى كتابته ، وكان هذا هو السّر فيما نرى من فقد التنظيم العلمى حتى ليصعب الاهتداء فى جنبات مؤلفاته إلى الفكرة والرأى ، لمن يبحث عن الفكرة والرأى . وعلى هذا النحو كتاب البيان الذى تضل فيه الإبانة عن حدود البلاغة ، وأقسام البيان والفصاحة ، لأنها مبثوثة فى تضاعيفه ، ومنتشرة فى أثنائه ، فهى ضالة بين الأمثلة ، لا تدرك إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير كما يقرر ذلك أبو هلال [١] . ويقول ابن رشيق : إن أبا عثمان الجاحظ ، وهو علامة وقته ، استفرغ الجهد وصنع كتابا لا يُبلَغ جودة وفضلا ، ثم ما ادعى إحاطة بهذا الفن لكثرته ، وأن كلام الناس لا يحيط به إلا الله عزّ وجل [٢] .

---

(١) كتاب الصناعتين لأبى هلال العسكرى : ص ٥ (طبعة الاستانة) .

(٢) العمدة لابن رشيق : ج ١ ص ١٧١ (مطبعة السعادة — القاهرة ١٣٢٥ هـ) .

ويستطيع القارىء أن يتصوّر موضوع « البيان والتبيّين » من اسمه ، فهو البحث في « البيان » أى فى « الأدب » وفنونه ، والتعريف بأسباب قوته بتوافر عناصر الجمال الفنى فيه ، ودراسة العوارض التى تعتريه ، فتعوقه عن تأدية رسالته ، وهى توليد الإحساس باللذة الفنية ، بالتأثير فى المشاعر والعواطف ، أو قيادة الجماهير وتوجيهها نحو ما يراد توجيهها إليه — وهذا ما يمكن أن يفهم من كلمة « التبيّين » التى عطفها الجاحظ على كلمة « البيان » .

على أن الجاحظ لم يقصر دراسته على الأدب وتفهمه ، أو البيان وتبينه ، بل عنى إلى جانب الدراسة المستفيضة فى ذلك ، بشىء من دراسة مصدر الأدب وهو « الأديب » أو « المبين » دراسة تتناول هيئته ومنطقه ، وما يساعد الخطيب فى موقفه وهذا اتجاه لو أتمه الجاحظ لكان اتجاهاً سديداً ، لأنه يصل بين الأثر والمؤثر ، ويربط العمل الأدبىّ بصاحبه . ولم يمنح النقاد والباحثون هذه الدراسة ما هى جديرة به من العناية والاهتمام ، مع عظم جدواها فى تذوق الأدب وإصابة الحكم على الأديب .

ويبدو من دراسة الجاحظ قدرته الفائقة على الحفظ والرواية عن علماء اللغة والأدب ، وقد استطاع أن يهضم الآراء التى نقلت إليه ، ويمزجها بفكره وشخصيته . ولم يقتصر فى ذلك على الموارد العربية ، بل اطلع على كثير من الآراء الأجنبية فى الموضوع ، وحشد كثيراً من النصوص المأثورة فى الأدب والبيان ، وحدود البلاغة عند غير العرب من الفرس والروم والهنود ، فنقل كلماتهم وتعريفاتهم وتصورهم للبيان ، أو للفن الأدبى .



وقد عرفنا للعرب بيانهم وخطابتهم ، وحكمهم ، ووصاياهم ، وأمثالهم ، وشعرهم بمقطعاته وقصائده وأراجيزه ، وعرفنا فيهم قوة العارضة ، وإصابة القول ، والقدرة على الإطالة والإسهاب ، والإيجاز والاقتصاد ، فى المواضع التى تقتضى الإيجاز والإطناب . وقد كان البيان هبتهم الفنيّة التى أولوها كل عناية ، كما أولوا ذوى الإبانة فيهم أرفع المنازل ، واعترفوا ببعد أثر بيانهم فى إذاعة المحامد ، وفعله فى نفوس قومهم ،

فعرفوا بيان ذوى الإبانة ، وحفظوه ، وتراووه بشفاههم ، حتى كان فيهم من يكتب ، يجمعوه ودونوه . ويروى لنا التاريخ أن « مدارس شعرية » كان لها وجود بينهم ، وأن بعض ذوى المواهب كان ينتجع الفحول المشهود لهم بالبراعة والإبداع ، ليتلقى عنهم أصول الفن الشعرى ، فلم يكن لأحد منهم بد عن الرواية لشاعر ، والاحتذاء على طريقته ، فزاد ذلك فى ثقافتهم ، وبلغ بهم الغاية من الإحسان والشهرة ، ويتحدث الرواة أن زهيرا كان راوية لأوس بن حجر ، وهو زوج أمه ، وكان يصطنع مذهبه فى تمثيل مظاهر البرية العربية ، فيما يتناول الشعر من التشبيه والوصف ، وكذلك كان يتأدب بأدب خاله أو خال أبيه بشامة بن الغدير : وقد روى عن زهير وتتلمذ له ابنه كعب ، كما روى عنه الحطيئة ، وعن الحطيئة روى جميل بن معمر . وقد أجمع الرواة أن أعشى قيس بدأ حياته بالرواية لخاله المسيب بن علس ، وكان يلازمه فيحفظ شعره ويذيعه ، وبذلك تكون هذه التربية الخاصة بعض ما أعان على نضج موهبته الفنية .

كان هذا فى الشعر الذى تحتاج فيه الموهبة إلى التوجيه والتنظيم ، أما فن الخطابة فإن تاريخه لا يدل على شىء من محاولة الاحتذاء أو الأخذ عن النابهين من الخطباء ، فى الجاهلية ، أو فى صدر الإسلام ، أو فى أيام بنى أمية ، وإنما كانت الخطابة عندهم طبعاً ، وكانت ارتجالا إذا دعا الموقف وحفز الحافز .

ولكنا وجدنا فى العصر العباسى اهتمام البيئات العربية بفن الخطابة وتعلم أصولها ومعرفة عوامل الإصابة من الموقف ومن المنطق والهيئة . والواقع أن هذا الاهتمام كان ظاهرة جديدة فى المجتمع العربى الإسلامى ، ولم تكن تلك الظاهرة إلا صدى لما عرفوه عن اليونان فى عصورهم الأولى ، وما عرفوه عن السفسطائيين الخطباء ، المحترفين حرفة تعليم الخطابة للفتيان ولشباب الأشراف المتطلعين إلى السيادة وسياسة البلاد . ولهذا عنى الجاحظ فى بيانه عناية فائقة بالفن الخطابى ، ووضع تحت أنظار فتيان العروبة هذه الشواهد الخطابية الكثيرة ، وحشد كثيراً من أسماء المبرزين فى هذا الفن ، ولعل الجاحظ أراد ان يكون للعرب خطابة كخطابة

اليونان ، وأن يكون هو الكاتب فى خطابة العرب ، كما كان أرسطو الكاتب فى خطابة اليونان .

ودليل آخر على استحداث تعليم هذا الفن فى البيئات العربية والإسلامية ، هو تلك الكلمة العارضة التى وردت فى بيان الجاحظ ، وهو يصدر رواية صحيفة بشر بن المعتمر التى سبقت ، وقول الجاحظ إن بشراً مرّ بإبراهيم بن جَبَلة بن مخرمة السكونى الخطيب ، وهو يعلّم فتيانهم الخطابة ، فوقف بشر ، فظن إبراهيمُ أنه إنما وقف ليستفيد ، أو ليكون رجلا من النّظّارة[1] ...

* * *

عقد الجاحظ فى كتابه باباً خاصّاً سماه « باب البيان » بعد أكثر من سبعين صفحة من أوله . وكان فى الحق — كما يقول الجاحظ نفسه — أن يكون فى أول هذا الكتاب ، ولكنه أخّره لبعض التدبير . وقد أحصى فيه طائفة من الأقوال المأثورة فى أهمية البيان[2] وعظم تأثيره ، وضرورته للإنسان ، للإفصاح عن عقله وفكره وعلمه . فمن تلك الأقوال :

(١) البيان بصر والعِيّ عَمىً ، كما أن العلم بَصر ، والجهل عمىً . والبيان من نتاج العلم ، والعِى من نتاج الجهل .

(٢) وقال سهلُ بن هارون : العقلُ رائد الروح ، والعلمُ رائد العقل ، والبيان ترجمان العلم .

(٣) وقال صاحبُ المنطق : حد الإنسانِ الحىُّ الناطقُ المُبين .

(٤) وقالوا : حياةُ المُروءةِ الصدقُ ، وحياة الروحِ العفافُ ، وحياة الحِلم العلمُ ، وحياةُ العِلم البيان .

(٥) وقال يونسُ بن حبيب : ليس لِعَيِىٍّ مُرُوءَةٌ ، ولا لمنقوص البيان بهاء . ولو حكّ بيافوخه أعنان السماء .

---

(١) البيان : ج ١ ص ١٣٥ .

(٢) المصدر السابق : ج ١ ص ٧٧ .

(٦) وقالوا: شعرُ الرجل قِطعةٌ من كلامه، وظنه قطعة من علمه، واختياره قطعةٌ من عقله.

(٧) وقال ابن التوءم: الروحُ عماد البدن، والعلم عماد الروح، والبيان عماد العلم.

على أن الجاحظ فى هذا الباب، لا يقصر البيان، على فن التعبير القولى أو التعبير الكتابى، بل يدرسه فى مقدمة هذا الباب بمعناه الأوسع، معنى الكشف والإظهار والإبانة عما فى النفس، ولذلك تراه ينقل عن بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعانى أن المعانى القائمة فى صدور الناس، والمتخالجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة فى معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه، إلا بغيره. وإنما يحيي تلك المعانى ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها.

وهذه الخصال هى التى تقربها من الفهم، وتجليها للعقل، وتجعل الخفىّ منها ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً. وهى التى تخلص الملتبس، وتحل المنعقد، وتجعل المهمل مقيداً، والمقيد مطلقاً، والمجهول معروفاً، والوحشى مألوفاً، والغُفل موسوما، والموسوم معلوما.

وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان ...

وإذا كان مدار الأمر، والغاية التى إليها يجرى القائل أو السامع، هو الفهم والإفهام، فبأى شىء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان فى ذلك الموضع، وعلى هذا فإن البيان اسم جامع لكل شىء كشف قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضى السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائنا

ما كان ذلك البيان ، ومن أى جنس كان ذلك الدليل . فالبيان على هذا هو الدلالة بأنواعها ، وقد أحصى الجاحظ أصناف الدلالات على المعانى وحصرها فى خمسة أشياء :

(١) الدلالة اللفظية :

(٢) الإشارة باليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب ، إذا تباعد الشخصان وبالثوب وبالسيف ، وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زاجراً ، ويكون وعيداً وتحذيراً .

وفى الإشارة بالطرف والحاجب وغيرهما من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة ، فى أمور يسترها بعض الناس من بعض ، ويخفونها من الجليس وغير الجليس .

(٣) الدلالة بالخط ، وقد ذكر الله فضيلة الخط والإنعام بمنافع الكتاب فمن ذلك قوله لنبيه عليه السلام « اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم » ، واقسم به فى كتابه المنزل « ن . والقلم وما يسطرون » ، ولذلك قالوا : القلم أحسن اللسانين . والقلم أبقى أثراً ، واللسان أكثر هذراً .

(٤) الدلالة بالعقد ، وهو ضرب من الحساب يكون بأصابع اليدين ، يقال له حساب اليد .

(٥) النصبة : وهى الحال الناطقة بغير اللفظ ، والمشيرة بغير اليد ، وذلك ظاهر فى خلق السموات والأرض ، وفى كل صامت وناطق ، وجامد ونام ، ومقيم وظاعن ، وزائد وناقص . والدلالة التى هى فى الموات الجامد ، كالدلالة التى هى فى الحيوان الناطق .

فالصامت ناطق من جهة الدلالة ، والعجماء معربة من جهة البرهان ، ولذلك قال الأول : سل الأرض فقل من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ؟ فإن لم تجبك حواراً ، أجابتك اعتباراً . ا

ولسنا فى حاجة إلى إثبات أن تلك الدلالات ، عدا دلالتى اللفظ والكتابة ، لا يمكن أن تعد فى البيان إذا كان المقصود به الأدب ، لأن الأدب قبل كل شىء تعبير ، والتعبير لا يكون إلا باللسان أو بالقلم . وقد كفانا الجاحظ نفسه فى موضع آخر[1] مئونة إثبات أن الإشارة والعقد والنصبة ليست من البيان الأدبى بقوله إن : من زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل ، جعل الفصاحة واللكنة ، والخطأ والصواب ، والإغلاق والإبانة ، والملحون والمعرب ، كله سواء وكله بياناً ! وكيف يكون ذلك كله بيانا ؟ ولولا طول مخالطة السامع للعجم ، وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه . ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذى فينا . وأرباب هذا البيان لا يستدلون على معانى هؤلاء بكلامهم ، كما لا يعرفون رطانة الرومى والصقلبى ، وإن كان هذا الاسم إنما يستحقونه بأنا نفهم عنهم كثيراً من حوائجهم ، فنحن قد نفهم بحمحمة الفرس كثيراً من حاجاته ، ونفهم بضُغَاء السِّنَّوْرِ كثيراً من إرادته ، وكذلك الكلب والحمار والصبى الرضيع . والعتابى حين زعم أن كل من افهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمعروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة كيف كان ، بعد أن تكون قد فهمنا عنه . . وإنما عنى العتابىّ إفهامك العرب حاجتك على مجارى كلام العرب الفصحاء .

* * *

ويبدو أن الجاحظ يفرق بين الاصطلاحين « البيان » و« البلاغة » . وتكون غاية البيان كما سبق الفهم والإفهام بأى دلالة من دلالات اللفظ أو الإشارة أو الخط أو العقد ، أو الحال التى تسمى نصبة . وتكون البلاغة تعنى الأدب والتعبير ، وعلى هذا يكون مفهوم (البيان) أعمّ من مفهوم (البلاغة) .

والدليل على ذلك أنه أتبع باب البيان الذى أحصى فيه أصناف الدلالات السابقة وشرحها ، وذكر ما يؤديه كل منها فى الكشف والإبانة ، بباب ذكر فيه « البلاغة »

---

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ١٦٢ .

ويجمع طائفة من الآراء فيها ، تبين تصور العرب وغيرهم من الأمم لمعناها :

١ — فالبلاغة عند الفارسي : معرفة الفصل من الوصل .

٢ — وعند اليوناني : تصحيح الأقسام ، واختيار الكلام .

٣ — وعند الرومي : حسنُ الاقتضاب عند البداهة ، والغزارة يوم الإطالة .

٤ — وعند الهندي : وضوح الدلالة ، وانتهاز الفرصة ، وحسن الإشارة .

٥ — وينقل قول بعض أهل الهند : جُمّاع البلاغة البصرُ بالحجة ، والمعرفة بمواضع الفرصة . ومن البصر بالحجة والمعرفه بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها ، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة ، وربما كان الإضراب عنها أبلغ في الدرك وأحق بالظفر . والبلاغة التماس حسن الموقع ، والمعرفة بساعات القول وقلة الخَرَق بما التبس من المعاني أو غمض ، وبما شرد من اللفظ أو تعذر .

٦ — وينقل من صحيفة الهند أن الخطيب البليغ يكون رابط الجأش ، ساكن الجوارح قليل اللفظ ، قادراً على التصرف في كل طبقة من طبقات المخاطبين ، ولا يدقق المعاني كل التدقيق ، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ، ولا يصفيها كل التصفية ، إلا إذا صادف حكيما أو فيلسوفا عليما ، ومن تعود حذف فضول الكلام وإسقاط مشتركات الألفاظ ، وأن يكون أتقن صناعة المنطق .

ومن حق المعنى أن يكون الاسم طبقاً له ، غير فاضل ولا مفضول ، ولا مشترك ولا مضمن . ومدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم ، والحمل عليهم على أقدار منازلهم

٧ — والبلاغة عند صُحار بن عَيّاش العبدي فيما أجاب به معاوية : شيء تجيش به صدُورهم ، فتقذفه على ألسنتهم .

٨ — والبلاغة عنده أيضاً (الإيجاز) — وأن تجيب فلا تبطئ ، وتقول فلا تخطئ .

وهذا كلام في صميم الفن الأدبي ، لأنه يعرض للأديب وما ينبغي له من الفهم وينظر

إلى المخاطب وتقدير عقليته وزكاته ، واختيار ما يلائمه من الكلام ، وينظر إلى ركنى الأدب : اللفظ والمعنى ، ووجوب مطابقة اللفظ للمعنى من غير زيادة أو نقصان .

وكلام الجاحظ هنا فى (البلاغة) غير كلامه هناك فى (البيان) . إنه فى البلاغة يبحث فى العبارة ، أو يبحث فى الأسلوب بخاصة ، وفى البيان يدرس أصناف الدلالات التى غايتها الفهم والإفهام . وقد رأينا أنه يفهم عبارة العتابى فى أن غاية البلاغة الإفهام — كما سبق — على أنه يعنى إفهام العرب على مجارى كلام الفصحاء .. فالكلام هنا واضح كل الوضوح . وإن اختلط البيان بالبلاغة فى بعض الأحيان ، وفى بعض أجزاء الكلام .

* * *

إن قيمة البيان أو الأدب — فى رأى الجاحظ — ترجع إلى إقامة الوزن ، وتمييز اللفظ ، وسهولة المخرج ، وإلى صحة الطبع وجودة السبك ، لأن الأدب أو الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير ، أما المعانى فإنها — فى نظره — مطروحة فى الطريق ، يعرفها العربى والعجمىّ ، والبدوىّ والقروىّ .

وهذا الرأى يدل على مذهب من المذاهب ، كان الجاحظ أول من نادى به فى نقد الأدب العربى ، وهو مذهب الصناعة ، والافتنان فى الصياغة فالنظرة إلى الأدب ينبغى أن تكون إلى مقدار ما حوى من آثار الصنعة من جودة التشبيه ، وحسن الاستعارة ، وابتكار الصورة التى يتميز صاحبها على غيره من الأدباء بمقدار ما تأنق فيها وبمقدار ما غالى فى إبراز الفكرة على هيئة غير ما عرف الناس .

وهو يبنى رأيه فى تصنيع الأدب على أن للصنعة أثرها البعيد فى خلود الأدب ، وفى سهولة حفظه وجريانه على ألسنة الناس والرواة جيلا بعد جيل ، ولولاها لا ندثر كما يندثر سائر الكلام المنثور ، ولم يحفظ ويؤثر إلا ما كساه التصنيع .

ويروى الجاحظ مصداق ذلك أنه قيل لعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشىّ : لم تؤثر السجع على المنثور ، وتلزم نفسك القوافى وإقامة الوزن ؟ قال : إنّ كلامى لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقل خلافى عليك ، ولكنى أريد الغائب والحاضر ، والراهن والغابر ، فالحفظ إليه أسرع ، والآذان لسماعه أنشط ، وهو أحق

بالتقييد وبقلة التفلت[1] وما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون ، فلم يحفظ من المنثور عُشره ولا ضاع من الموزون عُشره .

وقد عالج الجاحظ فى كتابه بعض وسائل هذا التصنيع فذكر (البديع) وذهب إلى أنه مقصور على العرب ، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأربت على كل لسان ، كما أشاد بأصحاب البديع من الشعراء : فالراعى كثير البديع فى شعره ، وبشار حسن البديع ، وليس فى المولّدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمة ، والعتابى يذهب شعره فى البديع ، وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله فى البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين ، كمنصور النَّمَرى ومسلم بن الوليد وأشباههما[2]. وذكر (السجع) فى أكثر من موضع من البيان ، وأطال فى سرد كثير من النصوص المسجوعة والمزدوجة مما أثر عن أمراء البيان[3] وخصص باباً (المزدوج من الكلام)[4] مثّل فيه بقول النبي صلى الله عليه وسلم فى معاوية « اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب . وقول رجل فى تعزية : إنه فرط افترطته ، وخير قدمته ، وذخر أحرزته . وإجابة المعزّى : ولد دفنته ، وثكل تعجلته ، وغيب وعدته . وكان مالك بن الأخطل سمع شعر جرير والفرزدق ، فقيل : جرير يغرف من بحر ، والفرزدقُ ينحت من صخر ، فأيهما أشعر ؟ فقال : الذى يغرف من بحر أشعرهما .

وتكلم فى (الاستشهاد بالقرآن الكريم وبالشعر)[5] ، وفى (الألفاظ الغريبة والحوشية)[6] ، وفى (الإيجاز) الذى هو كالوحى وكالإشارة و (الإطناب)[7] ، و (مراعاة الحالة النفسية للسامعين)[8] ، و (جودة الابتداء) و (جودة المقطع)[9] ، و (الألغاز)[10] ، وقال فى قول النمر بن تولب :

---

(١) البيان والتبين : ج ١ ص ٢٨٧ .

(٢) البيان والتبين : ج ١ ص ٥١ و ج ٢ ص ٥٦ و ج ٤ ص ٥٥ ؟ ٥٦ .

(٣) البيان والتبين : ج ١ ص ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٤٠٨ و ج ٣ ص ٦ .

(٤) البيان والتبين : ج ٢ ص ١١٦ .

(٥) البيان والتبين ج ١ ص ١١٨ و ج ٢ ص ٦ و ج ١ ص ١١٨ .

(٦) البيان والتبين ج ١ ص ١٤٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٣٨٠ و ج ٢ ص ٢٧٠ .

(٧) البيان والتبين ج ١ ص ١٠٧ ، ١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٧٦ و ج ٢ ص ٢٧٨ — ٢٨١ .

(٨) البيان والتبين ج ١ ص ١٠٣ — ١٠٤ . (٩) البيان والتبين ج ١ ص ١١٢ .

(١٠) البيان والتبين ج ٢ ص ١٤٧ .

أعاذلُ إن يصبح صداى بقفرة ... بعيداً نآنى صاحبي وقريبى

ترَىْ أن ما أبقيت لم أكُ ربَّه ... وأن الذى أمضيت كان نصيبى

الصدى هنا (مستعار) أى إن أصبحت أنا[1] وفى قول الشاعر :

وطفقتْ سحابــةٌ تغشاها ... تبكى على عِراصها عيناها

... جعل المطر بكاء من السحاب على طريق (الاستعارة) وتسمية الشىء باسم غيره إذا قام مقامه[2] وقال الله عزّ وجلّ « هذا نزُلهم يوم الدين » والعذاب لا يكون نزُلا ، ولكن لما قام العذاب لهم فى موضع النعيم لغيرهم ، سمّى باسمه ، وقال الشاعر :

فقلتُ أطعمنى عُمَيْرُ تمراً ... فكان تمرى كَهْرَةً وزَبْراً

والتمر لا يكون كهرة ولا زَبْراً ولكنّه على ذا ... [3] وفيما سماه البلاغيون بعده (التوشيح ، أو الإرصاد ،أوالتسهيم)،وما يشبه(ردّ أعجاز الكلام على ما تقدمها) عند ابن المعتز يقول الجاحظ : وليكن فى صدر كلامك دليل على حاجتك ، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته ... ولكل فن صدر يدل على عجزه [4] ، وذكر (الكناية والتعريض)، وأورد قول شريح : الحدّة كناية عن الجهل . وقول أبى عبيدة : العارضة كناية عن البذاء . وإذا قالوا : فلان مقتصد ، فتلك كناية عن البخل ، وإذا قيل للعامل « مُستقصٍ » فذلك كناية عن الجور .

ورأى أن (الكناية والتعريض) لا يعملان فى العقول عمل الإفصاح والكشف[5] ، و(ألفاظ المتكلمين) التى تحسن فى مثل شعر أبى نواس وفى كل ما قالوه على وجه التظرّف والتملّح [6] ، و(الهزل يدخل فى باب الجدّ) [7] ، وأشار إلى (التقسيم والتفصيل) [8] حين أورد قول الشاعر :

---

(١) البيان والتبين ج ١ ص ٢٨٤ . (٢) البيان والتبين ج ١ ص ١٥٣ .
(٣) البيان والتبين ج ١ ص ١٥٣ والكهرة : الانتهار ، والزبر : الزجر والمنع .
(٤) البيان والتبين ج ١ ص ١١٦ . (٥) البيان والتبين ج ١ ص ١١٧ و ٢٦٣ .
(٦) البيان والتبين ج ١ ص ١٣٩ — ١٤١ . (٧) البيان والتبين ج ١ ص ٩٣ .
(٨) البيان والتبين ج ١ ص ٢٤١ .

والمرءُ ساعٍ لشيء ليس يدركهُ والعيشُ شحٌّ وإشفاقٌ وتأميلُ

قال : وقد كرر عمر الشطر الثانى متعجباً من حسن ما قسّم وما فصّل . ودرس (الاحتراس) بالتمثيل واستشهد ببيت طرفة الذى يستشهد به البلاغيون :

فسقى ديارَكَ غيرَ مُفسِدِها صوبُ الربيع وديمةٌ تهمِى

طلب الغيث على قدر الحاجة ، لأن الفاضل ضار ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى دعائه ، اللهمّ اسقِنا سَقياً نافعاً ، لأن المطر ربما جاء فى غير إبان الزراعات ، وربما جاء والتمر فى الجُرن والطعام فى البيادر ، وربما كان فى الكثرة مجاوزاً لمقدار الحاجة(1) .

وبهذا الأسلوب ونحوه عرض الجاحظ بعض المصطلحات البلاغية ، سواء ما اهتدى إليه منها بفهمه وتقديره ، وما نقله عن غيره من العلماء والرواة .

ونلاحظ أن الجاحظ قد عرض لهذه المصطلحات فى دلالتها اللغوية والأدبية ، وهما دلالتان يجيدهما الجاحظ بثقافته ومعرفته ، وبذوقه وحسه الفنى . وعلى الرغم من أن الجاحظ ، قد عنى بوضع حدود البلاغة كما تصوّرها ، وكما نقل عن العلماء من العرب والأعاجم ، حتى تستبين أمام الدارس معالمها ، فإنه لم يعرض هذه المصطلحات عرضاً علمياً منظماً يلمح فيه الحدّ والحصر واستيفاء الأقسام ، ولكنه عرضها عرضاً أدبياً كما قدمنا ، ومثل لها بأمثلة من الروائع الأدبية التى تهيأت له نظماً ونثراً مما يدل عليها .

ومن الإنصاف أن نقرر أنه لم يكن من المتوقع أن يفعل الجاحظ أكثر من هذا الذى عمل ، إذا قدرنا أن هذا الموضوع يكتب فيه الجاحظ للمرة الأولى بحثاً مستحدثاً ، نراه أشبه بالنظرات أو اللمحات منه بمحاولة تحديد المصطلح العلمى وتجريده . وهى لمحات شتى تناولت كما رأينا الأدب من نواحيه المختلفة ، كما تناولت الأديب وعوامل نجاحه وإخفاقه ، كما تناولت دفاعاً حاراً عن العرب وبيانهم .

ويلاحظ بعد ذلك أن هذه الفنون البلاغية التى ذكرناها ، والتى فاتتنا الإشارة إلى بعضها ، لا تختص بالبيان وحده كما حدّد مباحثه البلاغيون فيما بعد ، وإنما فيها من

---

(1) البيان والتبين ج ١ ص ٢٢٨ .

مباحث علومها الثلاثة « البيان والمعانى والبديع » ، وهكذا كان اسم « البيان » شاملا لعلومها الثلاثة ، لتعلقها جميعاً بالبيان ، وهو المنطق الفصيح ، المعرب عما فى الضمير .

* * *

ويبرز فضل الجاحظ ويكبره أنه صاحب أول دراسة مستوعبة ، فى كتاب كامل يحمل اسم « البيان » صريحاً ، وقد أسلفنا أن كلمة البيان فى ذهن الجاحظ ، وكما تبرز المراد منها دراسته ، تشمل ما يقصده غيره بألفاظ ومصطلحات أخرى مثل كلمة « البلاغة » ، و « الفصاحة » ، وكلتاهما تتردد كثيراً فى ثنايا البحث ، وفى نقوله عن العارفين ببلاغات الأمم الأخرى ، كما أنها ترادف كلمة « الأدب » بمعناها المصطلح عليه فى أيامنا .

فكرة البيان بعد الجاحظ

وقد كان بيان الجاحظ مثيراً لكثير من علماء اللغة والأدب ، فأثاروا فى دراساتهم ومؤلفاتهم كثيراً من المسائل التى تتصل بالأدب ، وتدرس البلاغة والبيان . وقد كان النصف الآخر من القرن الثالث زاخراً بأولئك العلماء الذين أفضى إليهم علم الرواية ، وتثقفوا بثقافة هذا العصر ، وهى ثقافة ضخمة واسعة الأرجاء متشعبة الجهات ، متعددة الروافد ، وقد انصب فيضها فى عقول هؤلاء وجرى على ألسنتهم ، فأودعوه ما ألفوا من الكتب وصنفوا من الرسائل ، وزانوا تلك المعارف التى ثقفوها عن العرب ، وأفادوها من الإسلام ، ونقلت إليهم من آثار الأجانب ، بثمرات عقولهم وأذواقهم ، وإن الإنسان ليعجب حين يطلع على هذه المؤلفات التى كتبوها ، وحين يحاول إحصاءها .

ويكفى أن يطلع ذلك القرن الثالث أمثال ابن قتيبة (٢٧٦) ، وثعلب (٢٩١) ، والمبرد (٢٨٥) ، وعبد الله بن المعتز (٢٩٦) وأن نقرأ فيه آثاراً كالكامل ، والبديع ، وأدب الكاتب ، وتأويل مشكل القرآن ، وقواعد الشعر ، والشعر والشعراء ، وغيرها من البحوث الجليلة التى خلفها أولئك الأعلام .

وتلك الكتب ، وإن كانت تعرض البيان ، وتدرس الأدب وفنونه ، إلا أنها

كانت تختلف اختلافاً كبيراً فى مناهجها ، وتتفاوت فى مادتها ، على حسب اختلاف عقليات مؤلفيها ، واختلاف ثقافتهم ، ومدى إدراكهم للموضوع . وإن كان موضوعها لا يجاوز البحث فى الأدب والبيان ، فى كلياته أو فى جزئياته ، ومدى اقتدار أصحابه عليه وتمكنهم منه .

فكتاب « الكامل » الذى ألفه محمد بن يزيد المبرد زاخر بفنون الأدب ، مع كثير من الشرح والتحليل ، وكثير من النقد والموازنة ، وقليل من الكلام فى عناصر الأدب ، والطابع العام لهذا الكتاب هو أدب الرواية ، وإن كان يحتوى على كثير من آثار الفطنة والفهم ، كالبحث المستفيض الذى كتبه فى فن التشبيه[1] والذى قسمه فيه إلى أربعة أضرب : التشبيه المفرط ، والتشبيه المصيب ، والتشبيه المقارب ، والتشبيه البعيد ، الذى يحتاج إلى التفسير ولا يقوم بنفسه . وككلامه فى الكناية التى تكون للتعمية والتغطية ، وللرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره ، وللتفخيم والتعظيم ومنه اشتقت الكنية[2] . وفى كلامه فى آيات من القرآن ربما غلط فى مجازها النحويون[3] كقول الله عز وجلّ « إنما ذلكمُ الشيطانُ يُخوّفُ أولياءَه » مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف ومعناه : يخوّفكم من أوليائه وفى القرآن « فمن شهد منكم الشهرَ فليصُمْه » والشهر لا يغيب عنه أحد ، ومجاز الآية : فمن كان منكم شاهداً بلده فى الشهر فليصمه . والتقدير فمن شهد منكم ، أى فمن كان شاهداً فى شهر رمضان فليصمه ، نَصْبَ الظروف لا نَصْبَ المفعول به . وفى القرآن فى مخاطبة فرعون « فاليومَ نُنَجّيك ببدنك ، لتكون لمن خلفك آية » ، فليس معنى ننجيك نخلصك ، ولكن نلقيك على نجوة من الأرض ، ببدنك بدرعك ، يدل على ذلك « لتكونَ لمنْ خلْفك آيةً » . وفى القرآن « يخرجون الرسولَ وإياكم ، أن تؤمنوا بالله ربكم » فالوقف على يخرجون الرسول وإياكم أى ويخرجونكم لأن تؤمنوا بالله ربكم . إلى غير ذلك من المسائل الفنية التى

---

(١) الكامل : ج ٢ ص ٣٥ — ١٠١ (مطبعة الاستقامة — القاهرة ١٩٥١ م) .
(٢) الكامل : ج ٢ ص ٥ — ٦ .
(٣) الكامل : ج ٢ ص ٣٢٨ .

يزخر بها كتابه . وفيه كذلك كثير من النقد الأدبى الذى يدل على ملكة المبرد وذوقه الأدبى ، وتنبه حاسته الفنية ، ولمحه أخذ المعانى وسرقتها ومحاولة إخفائها[1] . أما كتابه الثانى « البلاغة » فلم يصل إلينا منه شىء . ولعل فيه بحثاً متخصصاً فى البلاغة وفنونها كما يلحظ من اسمه .

وكتاب « البديع » الذى ألفه عبد الله بن المعتز ، دراسة فنية لعناصر الجمال فى الفن الأدبىّ ، جمع فيه محاسن الكلام التى ازدان بها كلام الفحول من الجاهليين والإسلاميين ، ووردت فى الكتاب الكريم ، وفى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكلام الصحابة والتابعين .

وكما كان مدلول « البيان » عند الجاحظ عامّاً ، كذلك كان مدلول « البديع » عند ابن المعتز عامّاً ، فصفات الحسن وعناصر الجمال لا حدود لها ، ولا فصل بين فنونها ، ولم يكن ابن المعتز يعنى من « البديع » أو يفهم منه ما فهمه منه البلاغيون المتأخرون ، من أنه العلم الذى يبحث فى وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ، ووضوح الدلالة على المعنى المراد ، أى أنهم يجعلونه ترفاً ، وشيئاً فى وسع الأديب أن يستغنى عنه مع بقاء خصائص الفن الأدبى من الوضوح والقوة والجمال . وفاتهم أن الأدب فن ، أو « صناعة » ، وأن الفن مجال التأنق ، ومجال إظهار براعة الأديب فى اختيار ألفاظه وتنسيقها ، ونظمها فى وضع خاص يحدث جرساً موسيقياً ، أو قوة أو وضوحاً وتوكيداً لمعانيه ومبالغة فى إبراز أفكاره التى يريد العبارة عنها . ومن هنا جمع ابن المعتز فى بديعه ومحاسن الكلام عنده أصول « علم البيان » عند البلاغيين ، كالاستعارة التى جعلها أول البديع ، والتشبيه ، والكناية والتعريض . كما اشتمل البديع على مباحث من « علم المعانى » عندهم كالالتفات ، والاعتراض . وبقية البديع ومحاسن الكلام عند ابن المعتز ، هى أصول « علم البديع » عندهم ، كالتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها ، والمذهب الكلامى ، والرجوع ، وحسن الخروج ، وتأكيد المدح ، وتجاهل العارف ، والهزل الذى يراد به الجد ،

(١) انظر كتاب الكامل للمبرد : ج ١ ص ٢٣٨ وما بعدها .

وحسن التضمين ، والإفراط فى الصفة (وهو الغلو والمبالغة) ولزوم ما لا يلزم ، وحسن الابتداء .

ولقد بذل ابن المعتز[1] جهوداً جبارة فى البحث عن تلك الألوان البيانية ، واستخلص الشواهد والنماذج الكثيرة من ثنايا القصائد الطويلة والخطب والمقالات المأثورة عن الجاهليين والإسلاميين ، ومن القرآن الكريم ، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، مدفوعاً إلى ذلك بعصبيته لعروبته ، منكراً ما ادعاه المحدثون من أن تلك الصور البيانية من صنيعهم واختراعهم ، وأن العرب لم يعرفوها ولم يستعملوها ، وليعلم الناس أن بشاراً ومسلماً وأبا نواس ومن تقيّلهم وسلك سبيلهم لم يَسبقوا إلى تلك الفنون ، ولكنها كثرت فى أشعارهم فعرفت فى زمانهم بكَثرتها ، والعرب وإن استعملت تلك الفنون ، وصبغت أدبها بتلك الألوان ، كانت تلك الصناعة صادرة عنهم عن طبع وقصد ، لا عن تعمّل وإسراف ، كما فعل غلاة المحدثين كحبيب بن أوس الطائى ، الذى شغف بها حتى غلبت عليه ، فأحسن فى بعضها ، وأساء فى بعض ، وتلك عقبى الإسراف وثمرة الإفراط .

وبذلك رسم ابن المعتز منهج البديع ، أو وسائل تحسين الأسلوب الأدبى ، ومهد السبيل لكثير من العلماء الذين خاضوا بحار الصنعة ، واستخلصوا فنوناً بيانية لا يكاد يدركها الحصر ، ونبهوا إلى شىء من آثار تلك الفنون فى تجميل الأساليب ، وفى تجميل المعانى ، فإن صنوف الجمال البيانى لا يكاد يدركها الحصر ، ولا يمكن أن يدعى عالم الإحاطة بها دون أن يشذ شىء منها عن ذكره .

كتاب البرهان فى وجوه البيان :

وبتأثير كتاب « البيان والتبين » للجاحظ ، ألّف أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم ابن وهب كتابه المسمى « البرهان فى وجوه البيان » ، الذى يدّعى فى خطبته أن صديقاً

---

(١) هو أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل من الخلفاء العباسيين كان شاعراً مطبوعاً ، وهو من الأدباء العلماء ، تثقف على المبرد وثعلب وغيرهما . تحزب له جماعة من الجنود الأتراك وخلعوا المقتدر سنة ٢٩٦ هـ وبايعوا لابن المعتز وسموه المرتضى بالله ، أقام يوماً وليلة ، ثم تحزب أبناء المقتدر ، وحاربوا أعوان ابن المعتز ، وأعادوا المقتدر ، وقتلوا ابن المعتز سنة ٢٩٦ هـ .

له ذكر له وقوفه على كتاب عمرو بن بحر الجاحظ الذى سماه « البيان والتبين » وأنه وجده ذكر فيه أخباراً منتخلة وخطباً متنخبة ، ولم يأت فيه بوصف البيان ، ولا أتى على أقسامه فى هذا اللسان ، وكان عند ما وقف عليه غير مستحق لهذا الاسم الذى نسب إليه . وأن هذا الصديق سأله أن يذكر له جملا من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله ، محيطة بجماهير فصوله ، يعرف بها المبتدئ معانيه ، ويستغنى بها الناظر فيه ، وأن يختصر له ذلك لئلا يطول له الكتاب ، فقد قيل إن الإطالة أكثر أسباب الملالة ، ثم بيّن إشفاقه من هذا العمل ، ولكنه اضطر إلى الإجابة قياماً بواجب الصداقة ، فتحمل له تأليف ما أحبّ ورسم ، فذكر جملا من أقسام البيان ، وفقراً من آداب أهل هذا اللسان ، اعترف أنه لم يسبق المتقدمين إليها ، ولكنه شرح فى بعض قوله ما أجملوه . واختصر فى بعض ذلك ما أطالوه ، وأوضح فى كثير منه ما أوعروه وجمع فى مواضع منه ما فرقوه ، ليخفّ بالاختصار حفظه ، ويقرب بالجمع والإيضاح فهمه .

ثم يبدأ الكتاب بما فضل الله الإنسان على سائر الحيوان وهو العقل الذى فرق به بين الخير والشر ، والنفع والضر ، وأدرك به ما غاب عنه وبعد منه . . وهو حجة الله على خلقه ، والدليل لهم إلى معرفته ، وأتبع ذلك باباً فى قسمة العقل إلى موهوب ، وهو ما جعله الله فى جبلّة خلقه ، ومكسوب وهو ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبَر وبالأدب والنظر والأول أصل والمكسوب فرع ، والأشياء بأصولها ، فإذا صح الأصل صح الفرع ، وإذا فسد فسد . ولعله تعرض للعقل أولا وقسمته ، لأنه هو الذى تصدر عنه أعمال الإنسان وسلوكه فى الحياة ، كما يصدر عنه منطقه وبيانه .

وإذا كان الجاحظ قد أحصى أصناف الدلالات ، وحصرها فى خمس دلالات هى : اللفظ ، والإشارة ، والخط ، والعَقْد ، والنُّصبة ، فإن صاحب « البرهان » يجعل وجوه البيان أربعة :

١ — بيان الاعتبار : وهو بيان الأشياء بذواتها ، وإن لم تُبن بلغاتها : فالأشياء تبين للناظر المتوسم والعاقل المتبين بذواتها ، وبعجيب تركيب الله فيها وآثار صنعته فى ظاهرها ، كما قال عزّ وجلّ « إنّ فى ذلك لآياتٍ للمتوسمين » وقال « ولقد تركنا

منها آية بينة لقوم يعقلون ، ولذلك قال بعضهم : « قل للأرض: مَن شقّ أنهارك ، وغرس أشجارَك ، وجنى ثمارَكِ ؟ فإن هى أجابتْك حِواراً ، وإلا أجابتْك اعتباراً » ! . فهى وإن كانت صامتة فى أنفسها ، فهى ناطقة بظواهر أحوالها . وعلى هذا النحو استنطقت العرب الرّبع وخاطبت الطلل ، ونطقت عنه بالجواب ، على سبيل الاستعارات فى الخطاب .

ومن الواضح أن هذا الوجه من وجوه البيان هو بنفسه بيان النصبة أو الحال الدالة عند الجاحظ ، ومعناه عند صاحب « البيان » هو معناه عند صاحب « البرهان » حتى المثال الذى ساقه له « قُل للأرض ... » مأخوذ من كلام الجاحظ الذى أسلفناه فى دلالة الصمت ، والبيان هنا يقصد به تأثير الكائنات ومشاهد الطبيعة على قلب الإنسان وعقله . ولا يخفى أيضاً أن الكلام فى هذا الوجه من البيان والعناية به يرجع إلى مذهب من مذاهب المتكلمين فى إثبات الخالق ووجوب الإيمان به ، حتى ولو لم يبعث نبى أوْ يُرسَلْ رسول ، لأن الصنعة تدل على الصانع ، ويؤولون الرسول فى قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » بأنه العقل الذى ميز الله به الإنسان من سائر أنواع الحيوان .

٢ — بيان الاعتقاد : وهو البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب ، وهو نتيجة البيان الأول ، لأنه إذا حصل للإنسان صار عالماً بمعانى الأشياء وكان ما يعتقد من ذلك بياناً ثانياً غير البيان الأول ، وخصّ باسم « الاعتقاد » .

٣ — بيان العبارة : الذى هو نطق باللسان ، لأن بيان القلب أو الاعتقاد يحصل فى نفس المعتقد ، ولا يتجاوزه إلى غيره . ولما كان الله عزّ وجلّ قد أراد أن يتم فضيلة الإنسان ، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان ، يخبر به عما فى نفسه من الحكمة التى أفادها والمعرفة التى اكتسبها . فصار ذلك بياناً ثالثاً أوضح مما تقدمه وأعم نفعاً ، لأن الإنسان يشترك فيه مع غيره . والذى قبله إنما ينفرد به وحده .

(٤) البيان بالكتاب : الذى يبلغ من بعد أو غاب ، لأن بيان اللسان مقصور على الشاهد دون الغائب ، وعلى الحاضر دون الغابر ، وقد أراد الله أن يعم بالنفع جميع

أصناف العباد وسائر آفاق البلاد ، فألهم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطلحوا عليها ، فخلدوا بذلك علومهم لمن بعدهم ، وعبروا به عن ألفاظهم ، ونالوا به ما بعد عنهم ، وكملت بذلك نعمة الله عليهم ، وبلغوا الغاية التى قصدها الله فى إفهامهم ، وإيجاب الحجة عليهم . ولولا الكتاب الذى قيد على الناس أخبار الماضين لم تجب حجة الأنبياء على من أتى بعدهم ، ولا كان النقل يصح عنهم . ولذلك صارت الأمم التى ليس لها كتاب قليلة العلوم والآداب ...

ولهذا لا نراه يبعد عن الجاحظ كثيراً فى بيان هذه الدلالات ، أو إحصاء وجوه البيان فإن « النُّصبة » عند الجاحظ هى « بيان الاعتبار » عند ابن وهب ، ويمكن أن يدخل فيها أيضا « بيان الاعتقاد » لأنه ثمرة « بيان الاعتبار » ونتيجته فى القلب . وكذلك دلالة اللفظ عند الجاحظ هى البيان الثالث هنا « بيان العبارة الذى هو نطق باللسان » ، ودلالة « الخط » هى البيان الرابع « بيان الكتاب » . ويبقى بعد ذلك من بيان الجاحظ أو دلالاته دلالتان هما دلالة الإشارة ودلالة العقد لم يذكرهما صاحب « البرهان » على أنهما نوعان كبيران كما فعل الجاحظ ، ولكنه مثل للإشارة بقوله تعالى « فخرج على قومه من المِحْراب فأوحى إليهم أن سَبِّحوا بكرة وعشياً » وجعلها وجهاً من وجوه « الوحى » من بيان العبارة ، والذى عرفه بأنه الإبانة عما فى النفس بغير المشافهة على أى معنى وقعت من إيماء ، ورسالة ، وإشارة ، ومكاتبة ... (ص ٦٣) .

وأما العقد أو الحساب ، فقد ذكره عرضا فى باب القياس ... (ص ٢٥) .

وهكذا نجد فى هذا الكتاب إفادة كبرى فى إحصاء رءوس المسائل ، وفى تقسيمها إلى أنواعها ، كما نلحظ هذه الإفادة فى المادة العلمية التى قام بها الكتاب ، بل وفى التمثيل والاحتجاج من كتاب الجاحظ .

وهذا يصدق ما قدمنا ، حين قلنا إن كتاب البيان موسوعة كبرى للأدب والبيان وليس فيه من وجوه النقص إلا ما فطن إليه أبو هلال قديماً ، وأن ما فيه من الأفكار والدراسات البيانية لا يدرك إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير .

ولقد درس صاحب « البرهان » كتاب « البيان » دراسة مستوعبة ، عميقة ، ممعنة واهتدى بعد هذه الدراسة العميقة المستوعبة ، إلى ما حوى الكتاب من دقائق البحث فى أصول البيان بعامة ، والأدب بخاصة .

ثم إننا نرى فى هذا الكتاب كثيراً من الآثار التى تدل على تتبع مؤلفه لما كتب الجاحظ ، ونقده فى بعض ما ذهب إليه ، كإشارته إلى أن الناس قد ذكروا البلاغة ، ووصفوها بأوصاف لم تشتمل على حدّها ، وذكر الجاحظ كثيراً مما وصفت به ، وكل وصف منها يقصر عن الإحاطة بحدّها ، قال : « وحدّها عندنا أنها القول المحيط بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام وحسن النظام ، وفصاحة اللسان (٧٦) .

ومؤلف هذا الكتاب عالم ، جمع إلى علمه بالأدب وروايته علمه بالتأويل وبالفقه وأصول التشريع والمنطق والفلسفة اليونانية ؛ وهذه المعارف تبدو بوضوح فى كتابه الذى يفلسف الأدب ويحصى أقسامه ، ويحدد كل قسم منها تحديداً منطقياً على وجه سليم من الناحية المنطقية ، ومن حيث التبويب واستيفاء الأقسام ، مما لا نكاد نرى له نظيراً فى كتابة الجاحظ . ونستطيع أن نجمل إفادته أو احتذاءه فى المادّة وإن خالفه فى المنهج ؛ فعقليته عقلية علمية فلسفية ، أما الجاحظ فإن الناحية الأدبية هى أبرز ما يلحظ فى كتابته .

ومن أوضح الأمثلة على أن صاحب الكتاب فقيه ، يجيد علم الكلام ويحذق أساليب المتكلمين ، ويلم بأطراف الفلسفة اليونانيـــة ، ويعرف مصطلحاتها ومدلولاتها ، ذلك الباب الذى عقده للمجادلة وأدب الجدل ، والذى يقول فيه إن للمتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعاً ليست فى كلام غيرهم مثل الكيفية ، والكمية ، والمائية ، والكمُون ، والتولّد ، والجزء ، والطفرة وأشباه ذلك[1] ، فتى كلم به غيرهم

(١) الكيفية عندهم ما يجاب به عن السؤال بكيف ، والمراد بها هيئة الشىء . والكمية مقدار الشىء أو ما يجاب به عن السؤال بكم هو ؟ والمائية أو الماهية ومعناها حقيقة الشىء ، أو ما يجاب به السؤال بما هو ؟ والكمون أن يكون بعض الأشياء كامناً فى بعض آخر ككمون النار فى الحجر . والتولد نشوء الأشياء بعضها من بعض . والجزء ما ينقسم اليه الجسم ، ولهم فى الجزء الذى لا يتجزأ كلام كثير . والطفرة عندهم أن المار على سطح الجسم ينتقل من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المار ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها ، فهذا هو الطفرة ، ولهم فى إمكانها واستحالتها كلام كثير (انظر هامش نقد النثر : ص ١٣٤).

كان المتكلم مخطئا ، ومن الصواب بعيداً ، ومتى خرج عنها فى خطابهم كان فى الصناعة مقصّرا . وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استعملت مع متكلمى أهل هذا الدهر وهذه اللغة كان المستعمل لها ظالماً ، وأشبه من كلّم العامة بكلام الخاصة والحاضرة بغريب أهل البادية . فمن ألفاظهم «السولوجسموس» و «الهيولى» و «القاطاغورياس» ، وأشباه ذلك ، مما إذا خاطبنا به متكلمينا أوردنا على أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نفسره ، وكان ذلك عياً وسوء عبارة ، ووضعاً للأشياء فى غير موضعها . ومتى اضطرتنا حال إلى أن نكلمهم بهذه الأشياء عبّرنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهدوها ، فقلنا فى مكان «السولوجسموس» القرينة ، وفى موضع «الهيولى» المادة ، وفى موضع «القاطاغورياس» المقولات ، وكذلك ما أشبهه من ألفاظ الفلاسفة . وقد أتى فى شعر من لابس الكلام والجدل وعاشر أهلهما من ألفاظ المتكلمين ما استُطرِف ، لأنه خوطب به من يعلمه ، وكلم به من يفهمه .

فمن ذلك قول أبى نواس :

تأمّلُ العينُ منها ... محاسناً ليسَ تَنفَدْ
وبعضها قد تناهى ... وبعضُها يتَوَلّدْ

وقوله :

تركت منى قليلا ... من القليل أقلا
يكادُ لا يتجزّأ ... أقلّ فى اللفظ مِن لا

وقول النظّام :

أفرِغُ من نور سمائى ... مُصَوَّرٌ فى جسم إنسىّ
وافتقر الحسنُ إلى حسنِه ... يجل عن تحديد كيفىّ

فأما مخاطبة من لم يلابس الكلام ، ويعرف أوضاع أهله بألفاظ المتكلمين وأوضاع الجدليين فهو جهل من قائله ، وخطأ من فاعله .

وهذا الكلام منقول من كلام الجاحظ الذى عابه صاحب البرهان، ونص كلام

الجاحظ » إن كان الخطيب متكلما تجنب ألفاظ المتكلمين كما أنه إن عبر عن شيء من صناعة الكلام واصفا أو مجيبا أو سائلا كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين إذ كانوا لتلك العبارات أفهم ، وإلى تلك الألفاظ أميل ، وإليها أحنّ وبها أشغف ، ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء ، وأبلغ من كثير من البلغاء . وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعانى وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له فى لغة العرب اسم ، فصاروا فى ذلك سلفاً لكل خلف ، وقدوة لكل تابع . ولذلك قالوا العرض والجوهر وأيس وليس ، وفرقوا بين البطلان والتلاشى ، وذكروا الهُذِّيَّة والهُوية والماهية وأشباه ذلك ... وإنما جازت هذه الألفاظ فى صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعانى .

قال الجاحظ . وقد تحسن أيضا ألفاظ المتكلمين فى مثل شعر أبى نواس وفى كل ما قالوه على وجه التظرف والتملح ، كقول أبى نواس :

وذات خدٍّ مورّدْ ... قُوهيّة (١) المتجرّدْ

تأمّلُ العينُ منها ... محاسناً ليس تنفدْ

فبعضها قد تناهى ... وبعضُها يتولدْ

والحسنُ فى كل عضوٍ ... منها مُعادٌ مُرَدَّدْ

وكقوله :

ياعاقد القلب منّى ... هلا تذكرْتَ حَلاّ

تركت منى قليلا ... من القليل أقلاّ

يكاد لا يتجزّا ... أقلّ فى اللفظ من لا(٢)

ولعل هذه الدراسة فى (البرهان) كانت أول دراسة علمية للأدب وألوانه وفنونه ،

---

(١) القوهية أراد بها البيضاء ، والقوهى ضرب من الثياب بيض ، منسوبة إلى قوهستان .

(٢) انظر البيان والتبين للجاحظ ١/١٣٩ و ١/١٤١ .

ففيه دراسة للمنظوم والمنثور ، وللخطابة ، والترسّل ، وأدب الجدل ، وأدب الحديث ، وفيه دراسة لخصائص العبارة الأدبية كالتشبيه ، واللحن، والرمز، والوحى ، والاستعارة ، والأمثال ، واللغز ، والحذف ، والمبالغة ، والفصل والوصل (القطع والعطف) ، والتقديم والتأخير ، والاختراع . فى دراسة جيدة تجد فيها الحدّ وإلى جانبه الشاهد والمثال ، وفيها أثر كل من أولئك فى العبارة الأدبية . ككلامه فى الشعر والعوامل التى يكون بها ممتازاً فائقاً ، ويكون إذا اجتمعت فيه مستحسناً رائقاً ، وهى : صحة المقابلة ، وحسن النظم ، وجزالة اللفظ ، واعتدال الوزن ، وإصابة التشبيه ، وجودة التفصيل ، وقلة التكلف ، والمشاكلة فى المطابقة . وأضداد هذا كله معيبة تمجها الآذان ، وتخرج عن وصف البيان . ولا يجتزىء بهذه الكلمات ، وإنما يأخذ فى شرح كل منها ، ويمثل له بأمثلة جياد من المأثور من النظم ، كما يمثل للقبيح المسترذل بأمثلة يضع فيها أصبعه فوق مواضع العيب والنقص .

ولا يقتصر صاحب الكتاب على هذه الفنون وأثرها ، بل يتبع كلامه بنصائح كلها جيد وكلها سديد ، تتعلق بإصابة الغرض ، وموافقة الموضوع . فالشاعر لاينبغى له أن يخرج فى وصف أحد ممن يرغب إليه أو يرهب منـــه أو يهجوه أو يمدحه أو يغازله أو يهازله ، عن المعنى الذى يليق به ويشاكله . فلا يمدح الكاتب بالشجاعة ، ولا الفقيه بالكتابة ، ولا الأمير بغير حسن السياسة ، ولا يخاطب النساء بغير مخاطبتهن ، ولكن يمدح كل أحد بصناعته ، وبما فيه من فضيلة ، ويهجوه برذيلته ومذموم خليقته ، ويغازل النساء بما يحسن من وصفهن ومداعبتهن والشكوى إليهنّ ، فإن فى مفارقته هذه السبيل وسلوكه غير هذه الطريق وضعاً للأشياء فى غير مواضعها ، وإذا وضعت الأشياء فى غير مواضعها قصرت عن بلوغ أقصى مواقعها .

ويبدو لمن ينعم النظر فى هذا الكتاب عقلية صاحبه الفقهيّة ، وأن الكتاب بنى على أساس قرآنى ؛ فإن كثيراً من فنون القول عنده لا تجد فيها موضوعاً للدراسة إلا آيات القرآن ، باعتباره صورة للبيان الرفيع ، وكثير من تلك الفنون أيضاً يتجرد للأدب غير القرآنى ، ولا يستخدم فيه القرآن إلا تمثيلا إلى جانب النصوص المأثورة من شعر العرب ونثرهم ، بعد دراسة لفلسفة الفن البيانى . ومن أمثلة ذلك ما كتبه

في المبالغة(١)، وأن من شأن العرب أن تبالغ في الوصف والذم ، كما من شأنها أن تختصر وتوجز ، وذلك لتوسعها في الكلام واقتدارها عليه ، ولكل من ذلك موضوع يستعمل فيه . قال: والمبالغة تنقسم قسمين : أحدهما في اللفظ، والآخر في المعنى . فأما المبالغة في اللفظ فتجرى مجرى التأكيد ، كقولنا « رأيت زيداً نفسه » و « هذا هو الحق بعينه » فتؤكد زيداً بالنفس ، والحق بالعين ؛ وإن كان قولك « هذا زيد » و « هذا هو الحق » قد أغنياك عن ذكر النفس والعين ، ولكن ذلك مبالغة في البيان . ومنه قول الشاعر :

ألا حَبَّذَا هِندٌ وأرض بها هِندُ ... وهِندٌ أتى من دُونها النأيُ والبُعْدُ

وأما المبالغة في المعنى فإخراج القول على أبلغ غايات معانيه ، كقوله عز وجل : « وَقالت اليهودُ يد الله مغلولة » وإنما قالوا إنه قد قترّ علينا ، فبالغ الله عزّ وجلّ في تقبيح قولهم ، فأخرجه على غايات الذم لهم . ومن المبالغة في المعنى قول الشاعر :

وفيهن ملهىً لِلَّطيفِ ومنظرٌ ... أنيقٌ لعين الناظر المتوسّم

فلم يرض أن يكون فيهن ملهى ، وإن كان ذلك مدحا لهنّ ، حتى قالَ « لِلَّطيف » لأن اللطيف لا يلهو إلا بفائق ؛ وقال : « منظر أنيق » وهذا في الوصف مجزِئٌ ، فلم يكتفِ به حتى قال « لعين الناظر المتوسّم » لأن الناظر إذا كرر نظره وتوسّم تبينت له العيوب عند توسمه وتكراره نظره ، ولذلك قال الشاعر :

يَزيدُك وجهُه حُسناً ... إذا ما زِدْتَه نظراً

ومن هذا المعنى قول الشاعر أيضاً :

فلما صرَّح الشرُّ ... فأمسى وهوَ عُريانُ
مَشينا مِشيةَ الليث ... غدا والليثُ غضبانُ

فلم يرض بتصريح الشر ، حتى عَرّاه من كل ما يستره ، ولم يرضَ بمشية الليث حتى جعله غضبان ، وأشباه هذا كثير في القرآن .

---

(١) كتاب البرهان « المطبوع باسم نقد النثر والمنسوب خطأ لأبي الفرج قدامة بن جعفر البغدادي » : ص ٧٠ (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٣٧ م) .

وفى هذا ما يؤيد ما سبق أن قدمناه وهو أن الدراسات البيانية لم تستطع إلا فى القليل التخلص من آثار الدراسات القرآنية ، ومن الممكن أن يعد هذا الكتاب حلقة الاتصال بين البيان الإعجازى والبيان الأدبى .

ويطول بنا القول حين نريد الإلمام بالجهود التى بذلها صاحب « البرهان » ولكن الذى نريد أن ننبّه إليه أنه درس البيان كما درسه الجاحظ بمعناه الرحب الفسيح ، الذى يعالج الأدب وفنونه وأقسامه ومعانيه وعناصر الجمال فيه ، كما يعالج الأديب وما ينبغى له ، وما تكتمل به أداته البيانية ويعينه على الإجادة . وفى كثير من الأحيان نجد التعريف والقاعدة التى تفيد من يعنى بالحفظ والاستظهار ، إلى جانب الرأى والفكرة التى تعين دارس الأدب وناقده .

وهكذا نجد البيان ، أو البلاغة ، أو دراسة الأدب ، فى هذه الفترة لا تفصل بين هذه المصطلحات وبين النقد الأدبى الذى يراد به تمثل الأدب وتفهمه ، والإعانة على تقديره وإبداء الرأى وتقدير القيم الفنية فيه . وهذا منهج مفيد سديد ، يعين صاحب الملكة ، ويشحذ موهبة صاحب الموهبة سواء أكان صانعاً للأدب أم كان ناقداً له وواصفاً .



وإذا كان « بيان » الجاحظ قد حفز صاحب « البرهان » على أن يؤلف كتابه ويبوبه تبويباً علميّاً منظما يأتى فيه على معظم وجوه البيان ، ويستدرك به على الجاحظ ما فاته من إرادة الحصر والتنظيم والتقسيم والتحديد ، فإنه حفز كثيراً من جلة العلماء والنقاد أن ينظروا نظرات جديدة ، وأن يستخرجوا فنونا وألواناً من مظاهر الحسن الأدبى وعناصر تجديد العبارة أو تقوية المعنى والمبالغة فيه وتجميله بفنون الصناعة .

ويمكن أن يضاف إلى « بيان » الجاحظ « بديع » ابن المعتز فى عظم الأثر فى تلك الدراسات ، وفى شحذ العلماء أذهانهم ، وفى دفعهم لاستخراج فنون جديدة يضيفونها إلى ما وقفوا عليه فى هذين الكتابين أو فى غيرهما ، وما قرءوه فى كتاب ابن المعتز

بخاصة ، حين خشى انتقاد المعاندين المغرمين بالاعتراض على الفضائل كأن يقولوا إن البديع أكثر مما ذكر فى كتابه ، فأضاف إلى بديعياته الخمس الأولى بعض محاسن الكلام والشعر ، ومحاسنهما كثيرة لا ينبغى للعالم أن يدعىّ الإحاطة بها ، حتى يتبرأ من شذوذ بعضها عن علمه وذكره[١].

ولذلك غنى البحث البيانى أيما غناء ، واتسعت دائرة البحوث البيانية فى القرن الرابع الذى نجد فيه أمثال قدامة بن جعفر البغدادى[٢]، الذى قنن للشعر ، ووضع لنقده أصولا ومعالم توضح كل أصل منها فى ضوء ماوضعه للشعر من نعوت الجودة . ومن السهل الاهتداء إلى أن تلك النعوت.أو أكثرها تعد تتميما لجهود ابن المعتز ، وإن كنا لا نرى فى بحثه أية إشارة إلى صنيع ابن المعتز أو إلى جهوده ، أو أية إشارة إلى الاقتداء به ، والإفادة مما كتب فى البديع ، وإن وجدنا بينهما تواردأ واتفاقاً على بعض الفنون البديعية أو محاسن الكلام ، كما سماها ابن المعتز ، ونعوت عناصر الشعر مفردة أو مؤتلفة كما سماها قدامة .

وتلك النعوت هى : الترصيع ، والتصريع ، والغلو ، وصحة التقسيم ، وصحة المقابلة ، وصحة التفسير ، والتتميم ، والمبالغة ، والتكافؤ ، والالتفات ، والمساواة ، والإشارة ، والإرداف ، والتمثيل ، والمطابق ، والمجانس ، والتوشيح ، والإيغال ، فضلا عن كلامه فى الاستعارة ، وكلامه عن التشبيه .

وكل ذلك يدخل فى دائرة البيان بمعناه الواسع الذى لا يفرق بين لون ولون ، ولا يقسمها إلى مجموعات تضمها تقسيمات المتأخرين إلى بيان ومعان وبديع .

---

(١) كتاب البديع لابن المعتز ص : ١٠٦ شرحه وعلق عليه الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى (مطبعة مصطفى البابى الحلبى — القاهرة ١٩٤٥ م) .

(٢) هو أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة الكاتب البغدادى ، كان نصرانياً وأسلم على يد المكتفى بالله (٢٨٩ — ٢٩٥) وكان قدامة أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء ؟ وممن يشار إليه فى علم المنطق ، وقيل هو أول من وضع الحساب . وله تصانيف كثيرة منها كتاب نقد الشعر ، وكتاب الخراج وصناعة الكتابة ، وكتاب الرد على ابن المعتز فيما عاب فيه أبا تمام ، وكتاب صابون الغم ، وكتاب صرف الهم ، وكتاب جلاء الحزن ، وكتاب درياق الفكر ، وكتاب السياسة ، وكتاب حشو حشاء الجليس ، وكتاب صناعة الجدل ، وكتاب النجم الثاقب ، وكتاب نزهة القلوب وزاد المسافر . توفى قدامة سنة ٣٣٧ هـ . ولنا دراسة مستفيضة فى حياة قدامة ونقده طبعت تحت (عنوان قدامة بن جعفر والنقد الأدبى).

ولم تقتصر جهود قدامة البيانية على هذا الذى فصله فى « نقد الشعر » بل إن له جهوداً أخرى بسطها فى كتابين آخرين له هما كتاب « جواهر الألفاظ » وكتاب « الخراج وصناعة الكتابة » ، ويقول فى خطبة أول هذين الكتابين إنه كتاب يشتمل على ألفاظ مختلفة ، تدل على معان متفقة مؤتلفة ، وأبواب موضونة ، بحروف مسجعة مكنونة ، متقاربة الأوزان والمبانى ، متناسبة الوجوه والمعانى ، تونق أبصار الناظرين ، وتروق بصائر المتوسمين ، وتتسع بها مذاهب الخطاب ، وتنفسح معها بلاغة الكتاب ، لأن مؤلف الكلام البليغ الفصيح ، واللفظ المسجّع الصحيح ، كناظم الجوهر المرصع ، ومركب العقد الموشح ، يعد أكثر أصنافه ، ليسهل عليه إتقان رصفه وائتلافه[1].

ويمكن أن يعد كتاب « جواهر الألفاظ » مصدرا نقديا لقدامة ، لأنه مقياس ذوقى له ، ومعجم من معاجم الألفاظ والتراكيب ، التى بذل المؤلف جهدا عظيما فى جمعها وإحصائها ولم شعثها ونظمها فى أبواب على حسب ما تدل عليه من المعانى ، ولا يعنى بالبحث فى بنية الكلمة أو اشتقاقها كما يفعل أصحاب المعاجم ، ولكنه جمع فى صعيد واحـــد الألفاظ والتراكيب التى تدل على معنى بعينه ، مع اختيار أجود الأساليب وأبلغها مما استعملته العرب فى تعابيرها . والكتاب على هذا صورة للبيان المثالى فى نظر مؤلفه ، وهو البيان الذى تتسلط عليـــه الصنعة وائتلاف الوزن ، ليحدث الجرس الفنى ، والرنين الموسيقى ؛ لأن قدامة لم يرقه ماصنع سابقوه من الذين حشدوا الألفاظ تحت أبواب المعانى حشداً ، ولم يراعوا ما بين تلك الألفاظ من الاتساق ، والملاءمة فى الوزن والجرس . فأشار إلى شىء مما فعل عبد الرحمن بن عيسى فى أول باب من أبواب كتابه « الألفاظ الكتابية » وهو باب « إصلاح الفاسد » ونقل قوله فى أوله : « أصلح الفاسد ، وضمّ النّشر ، وسدّ الثّلم ، وأسا الكلْم » ثم يأخذ عليه أنه لم يراع وزن الألفاظ ، لأن وزن « أصلح الفاسد » مخالف لوزن « ضمّ النّشر » ، وكذلك « سدّ » و « أسا » ولو قال : أصلح الفاسد ، وألف

(١) انظر خطبة كتاب جواهر الألفاظ لقدامة بن جعفر : ص ٢ .

الشارد ، وسدّد العاند ، وأصلح ما فسد ، وقوّم الأود . أو قال : صلح فاسدُه ، ووجع شارده . لكان فى استقامة الوزن واتساق السجع عوض من تباين اللفظ ، وتنافى المعنى . .

وذكر فى هذا الكتاب ما يختار ويستحسن من الخطاب وقصد البلاغة بالمعنى ، وأردف ذلك بالوجوه التى يزدان بها الكلام ، وهى فى نظره أحسن البلاغة ، وهى : الترصيع ، والسجع ، واتساق البناء ، واعتدال الوزن ، واشتقاق لفظ من لفظ ، وعكس ما نظم من بناء ، وتلخيص العبارة بألفاظ مستعارة ، وإيراد الأقسام موفورة بالتمام ، وتصحيح المقابلة بمعان متعادلة ، وصحة التقسيم باتفاق النظوم ، وتلخيص الأوصاف بنفى الخلاف ، والمبالغة فى الوصف بتكرير الوصف ، وتكافؤ المعانى فى المقابلة ، والتوازى ، وإرداف اللواحق ، وتمثيل المعانى[1].

كتاب الصناعتين لأبى هلال العسكرى :

وكذلك كان لهذين الكتابين كتاب « البيان » وكتاب « البديع » الأثر الظاهر فيما كتب أبو هلال العسكرى[2] فى كتاب الصناعتين الكتابة والشعر . فإنه يصرح بأنه قرأ كتاب « البيان والتبين » للجاحظ ، ويعترف بأنه كتاب كثير الفوائد جم المنافع . . إلا أن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام « البيان » والفصاحة مبثوثة فى تضاعيفه

---

(١) راجع كتاب (قدامة بن جعفر والنقد الأدبى) للمؤلف : ص ٨٠ (مطبعة عليمو — القاهرة ١٩٥٤ م) .

(٢) هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكرى ، وهو تلميذ أبى أحمد العسكرى . وأبو هلال فى طليعة العلماء والأدباء ، وله شعر حسن ، وقد ألف كتبا كثيرة فى البلاغة والأدب ، أهمها كتاب الصناعتين ، وكتاب التلخيص ، وكتاب جمهرة الأمثال ، وكتاب معانى الأدب ، وكتاب من احتكم من الخلفاء إلى القضاة ، وكتاب ديوان الحماسة ، وكتاب الدرهم والدينار ، وكتاب المحاسن فى تفسير القرآن ، وكتاب العمدة ، وكتاب فضل العطاء على اليسر ، وكتاب ماتلحن فيه الخاصة ، وكتاب الأوائل ، وكتاب الفرق بين المعانى ، وكتاب نوادر الواحد والجمع ، ورسالة فى العزلة والاستئناس بالوحدة وكتاب للصون فى الأدب ، والمعجم فى بقية الأشياء ، وشرح ديوان أبى محجن الثقفى . وتوفى أبو هلال سنة ٣٩٥ هـ ، ولنا دراسة مستقلة فى أبى هلال وبلاغته ونقده ، طبعت تحت عنوان (أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية) .

ومنتشرة فى أثنائه ، فهى ضالة بين الأمثلة ، لا توجد إلا بالتأمل الطويل ، والتصفح الكثير . فرأى أبو هلال أن يؤلف كتابه هذا مشتملا على جميع ما يحتاج إليه فى فى صنعة الكلام نثره ونظمه ، ويستعمل فى محلوله ومعقوده ، من غير تقصير وإخلال ، وإسهاب وإهذار[1].

ثم إنه يسلك سبيل الجاحظ فى الإبانة عن موضوع (البلاغة) فى أصل اللغة ، وما يجرى معه من تصرف لفظها ، وذكر حدودها ، وشرح وجوهها وضرب الأمثلة فى كل نوع منها ، وتفسير ما جاء عن العلماء فيها .

ثم يعقد بابا فى « تمييز جيد الكلام من رديئه ومحموده من مذمومه » ، ثم يتكلم فى صنعة الكلام أو صنعة البيان ، وعن حسن السبك وجودة الرصف والإيجاز والإطناب ، وحسن الأخذ ، وقبحه ورداءته ، والتشبيه ، والسجع والازدواج ، ثم يأخذ فى شرح البديع ، والإبانة عن وجوهه . وحصر أبوابه وفنونه فى خمسة وثلاثين فصلاً هى : الاستعارة والمجاز ، والمطابقة ، والتجنيس ، والمقابلة ، وصحة التقسيم ، وصحة التفسير ، والإشارة ، والإرداف ، والمماثلة ، والغلو ، والمبالغة ، والكناية ، والعكس ، والتذييل ، والترصيع ، والإيغال ، والتوشيح ، ورد الأعجاز على الصدور ، والتتميم والتكميل ، والالتفات ، والاعتراض ، والرجوع ، وتجاهل العارف ومزج الشك باليقين ، والاستطراد ، وجمع المؤتلف والمختلف ، والسلب والإيجاب ، والاستثناء ، والمذهب الكلامى ، ثم يذكر مبادىء الكلام ومقاطعه ، ويتكلم فى الفصل والوصل ، والخروج من غرض إلى آخر .

ويبدو من هذا أن أبا هلال لا يختلف عن ابن المعتز إلا فى تلك الزيادات التى أضافها من كلام غيره من الدارسين كقدامة بن جعفر ، وفيما استخلصه بنفسه من المحاسن التى قال إنه وفّق إليها وانفرد بها ، وهى : التشطير ، والمجاورة ، والاستشهاد والاحتجاج ، والمضاعفة ، والتعطف ، والتطريز ، والتلطف ، والمشتق .

وكانت العرب قبل ذلك تفاضل بين الشعراء فى الجودة والحسن بشرف المعنى

---

(١) كتاب الصناعتين : ص ٥ (دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٣٧١ هـ) .

وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلّم بالسبق لمن وصف فأصاب ، وشبّه فقارب ، وبَدَهَ فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ، ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ، وتحفل بالإبداع والاستعارة ، إذا حصل لها (عمود الشعر[1]) ونظام القريض ، وقد كان يقع ذلك فى خلال قصائدها ، ويتفق لها فى البيت بعد البيت على غير تعمد وقصد ، فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ، ورأوا مواقع تلك الأبيات من الغرابة والحسن ، وتميزها عن أخواتها فى الرشاقة واللطف ، تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه البديع ، فمن محسن ومسىء ، ومحمود ومذموم ، ومقتصد ومفرط[2].

أما محاولة تقسيم تلك الفنون فإن أبا هلال لم يبذل فى ذلك جهداً ، والسبب فى ذلك ما قدمناه من أن هذه الفنون أسباب وضوح أو قوة أو جمال فى العبارة الأدبية أو فى صنعة الكلام ، ولا يمنع هذا الفهم أن تلك الفنون والمحاسن متفاوتة فى مقدار ما يؤديه كل منها للعمل الأدبى ، وما يقل منها ، وما يكثر ، وما يندر .

ولكن أبا هلال وهو يؤلف كتابا فى الصناعتين « الكتابة والشعر » يجعل أهم أهداف البيان أو البلاغة غرضا كلاميًا هو إثبات إعجاز القرآن ، ولذلك كان علم البلاغة فى نظره أحق العلوم بالتعلم ، وأولاها بالتحفّظ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه ، إذ بهذا العلم يعرف إعجاز كتاب الله تعالى ، الناطق بالحق ، الهادى إلى سبيل الرشد ، المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوّة ، التى رفعت أعلام الحق ، وأقامت منار الدين ، وأزالت شُبه الكفر ببراهينها ، وهتكت حجب الشك بيقينها . . والإنسان إذا أغفل علم البلاغة ، وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف ، وبراعة التركيب ، وما شحنه به من الإيجاز البديع ، والاختصار اللطيف ، وضمنه من الحلاوة ، وجلله من رونق الطلاوة ، مع سهولة

---

(١) أحصى المرزوقى تلك الخصائص التى سميت (عمود الشعر) سبعاً ، وهى : شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة فى الوصف — ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات — والمقاربة فى التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية ، حتى لا منافرة بينهما ؛ فهذه سبعة أبواب هى (عمود الشعر) ولكل باب منها معيار [انظر مقدمة شرح ديوان الحماسة للمرزوقى : ص ٩] .

(٢) الوساطة بين المتنبى وخصومه : ص ٣٣ بتحقيق الأستاذين محمد أبى الفضل إبراهيم وعلى البجاوى (دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٤٥ م) .

كلمه وجزالتها ، وعذوبتها وسلاستها ، إلى غير ذلك من محاسنه التى عجز الخلق عنها ، وتحيرت عقولهم فيها ، وإنما يعرف إعجازه من جهة عجز العرب عنه ، وقصورهم عن بلوغ غايته ، فى حسنه وبراعته وسلاسته ونصاعته ، وكمال معانيه ، وصفاء ألفاظه . وقبيح بالفقيه الذى يؤتم به ، والقارئ المهتدى بهديه ، والمتكلم المشار إليه فى حسن المناظرة وتمام آلة الجدال ، والقوة فى الحجاج ، والعربى الخالص النسب والقرشى الفصيح — قبيح بهؤلاء جميعاً ألا يعرفوا إعجاز كتاب الله تعالى إلا من الجهة التى يعرفه منها الزنجى والنبطى ، وأن يستدل عليه بما استدل به الجاهل الغبى . فينبغى من هذه الجهة أن يقدم اقتباس هذا العلم — علم البلاغة — على سائر العلوم(١) .

وبهذا أصبح إدراك الإعجاز أمراً برهانياً ، لا يكتفى فيه بالإيمان بالغيب ، وانعكست الآية ، فبعد أن كان مسألة دينية ، يتولاها علماء الدين والمتكلمون الذين يبحثون فى كتاب الله تعالى وفى وجوه إعجازه لتمام البرهان على الخالق وعلى صدق النبوّة بالإضافة إلى البراهين والأدلة الأخرى التى توصلهم إلى إثبات ما يريدون إثباته من صفات الخالق ومعجزات الرسل ، أصبح مسألة بيانية يتولاها علماء البيان فى جملة ما يتولونه من الدراسات البلاغية ، التى يراد بها الكشف عن محاسن الكلام باعتباره صنعة وفناً ، يبين فيه فضل كلام على كلام ويمتاز بإجادته أديب من أديب . بل إن هذا الغرض وهو البحث فى إعجاز القرآن يجىء أولا كما رأينا ذلك فى كلام أبى هلال . وهذا يبين لنا قوة الأثر الدينى الذى أشرنا إليه آنفاً ، وعظم أثره فى توجيه الدراسات البلاغية ، أو علم البيان ، كما كان يفهم هذا العلم إلى ذلك الوقت . وإن كان أبو هلال فى الواقع لم يبحث فى الصناعتين شيئاً ذا بال فى القرآن أو فى إعجازه ، واكتفى بالاستشهاد بآيه فى فنون الكلام ومحاسنه كما استشهد بغيره من مأثور المنثور والمنظوم ، ولكن هذه الكلمة على أى حال تشعر بغلبة سلطان الدين وتأثيره فى توجيه نواحى التفكير .

ويبدو ان أبا هلال لم يكن من أولئك العلماء الذين يجيدون أساليب الجدل التى كان يحذقها رجال الدين وعلماء الكلام فى ذلك العصر ، وربما كان هذا هو السبب فى عدم وفائه لما وعد به ، وإتمامه لما بدأه ، ولما رآه الغاية الأولى من دراسة البلاغة .

(١) راجع مقدمة كتاب الصناعتين : ص ١ — ٢ .

ومن الممكن القول بأن أبا هلال العسكرى قد تناول البلاغة بروح أدبية كما يمكن القول بأنه تناول النقد بروح بلاغية ، ويمكن أيضا القول بأن كتاب الصناعتين نقطة تحول فى الدراسات البيانية والنقدية ، وأنه جنح بتلك المعالم الذوقية اتجاها قاعديا بما وضع من أسس فن البلاغة التى يعد كتابه من أهم مصادرها .

كتاب الصاحبي لأحمد بن فارس :

قال ابن فارس فى خطبة هذا الكتاب : هذا الكتاب الصاحبى فى فقه اللغة العربية وسنن العرب فى كلامها ، وإنما عنونه بهذا الاسم لأنه لما ألفه أودعه خزانة الصاحب ابن عبّاد .

ومعنى (الفقه) الفهم ، قال ابن فارس[1] : وكل علم لشىء فهو فقه . ويظهر من النصوص اللغوية أن المراد بالفقه المبالغة فى العلم ودقة الفهم ، والفطنة والإحاطة بالموضوع مع التمكن منه .

وبعض العلماء يسمى علم « فقه اللغة » أسماء أخرى : ففيهم من يسميه « علم أصول اللغة » ، وبعضهم يسميه « علم سر اللغة » ، وبعضهم يطلق عليه « فلسفة اللغة » . وهذه الأسماء المختلفة قد تشعر بمدلول عبارة « فقه اللغة » على وجه ما ، وهو إجمالا التبحر فى دراسة اللغة من حيث درس قواعدها نحواً وصرفاً وعروضاً وبلاغة ؛ ومن حيث علم الأدب بأوسع معنى ، وبحيث يتناول هذا العلم أطوار نشأة الألفاظ واشتقاقها وتفرعها ، مع الوقوف على أسرار اللغة وأسرار الإعراب . والغرض من فقه اللغة الإحاطة بأسرار اللغة والوقوف على نشأة ألفاظها ، وما اعتورها من قلب وإبدال وحقيقة وتجوز ونحوها ، وإدراك ما بين الأمهات وفروعها المشتقة منها من القرابة فى المعنى . وتبويب المعانى يسهل على الراغبين فى دراسة اللغة الحصول على ما يبتغون

---

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا ، كان نحوياً على طريقة الكوفيين ، أخذ العلم عن أبيه وجماعة من علماء عصره ، وأخذ عنه بديع الزمان الهمذانى ، وكان مقيماً بهمذان ، فحمل منها إلى الرى ، ليقرأ عليه أبو طالب بن فخر الدولة فسكنها ، وكان الصاحب بن عباد يتلمذ له ، ويقول : شيخنا ممن رزق حسن التصنيف . وكان كريما جواداً ، وربما سئل فيهب ثيابه وفرش بيته ، صنف كتباً كثيرة منها : المجمل فى اللغة ، ومعجم مقاييس اللغة ، ومقدمة فى النحو ، وذم الخطأ فى الشعر ، واختلاف النحويين ، والإتباع والمزاوجة توفى سنة ٣٩٥ هـ بالرى ، ودفن فيها مقابل مشهد قاضى القضاة أبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى .

من ألفاظ مختلفة ، خصصت بباب من المعانى بعينه . وفهم عباراتهم وأساليبها وروح التفكير فيها ، والتعبير عنها ، وكل ذلك يصور بعض التصوير عقلية الأمة وميولها ونفسيتها ، وعلى الجملة يساعد على إدراك ذوقها العام[1] .

وعند ابن فارس أن لعلم العرب أصلا وفرعاً : أما الفروع فمعرفة الأسماء والصفات كقولنا « رجل » و « طويل » و « قصير » وهذا هو الذى يبدأ به عند التعلم . وأما الأصل فالقول على موضوع اللغة وأوليتها ومنشئها ، ثم على رسوم العرب فى مخاطباتها من الافتنان تحقيقاً ومجازاً[2] والناس فى ذلك رجلان : رجل شغل بالفرع فلا يعرف غيره ، وآخر جمع الأمرين معاً ، وهذه هى الرتبة العليا ، لأن بها يعلم خطاب القرآن والسُّنة ، وعليها يعوّل أهل النظر والفتيا . وذلك أن طالب العلم العلوىّ يكتفى من أسماء الطويل باسم « الطويل » ، ولا يضيره ألا يعرف « الأشقّ » و « الأمقّ »[3] وإن كان فى علم ذلك زيادة فضل . وإنما لم يضره خفاء ذلك عليه لأنه لا يكاد يجد منه فى كتاب الله تعالى شيئاً فيحوج إلى علمه ، ويقلّ مثله أيضاً فى ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ كانت ألفاظه هى السهلة العذبة .

ولو أنه لم يعلم توسع العرب فى مخاطباتها لعىّ بكثير من علم محكم الكتاب والسنّة . ألا تسمع قول الله جلّ ثناؤه « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه » إلى آخر الآية ؟ .

فسرّ هذه الآية لا يكون بمعرفة غريب اللغة والوحشى من الكلام ، وإنما معرفته بغير ذلك ، مما لعلّ كتابنا هذا يأتى على أكثره .

وقد تناول فى هذا الكتاب كثيراً من مسائل اللغة ، وأسرار التعبير بها ، حتى الخط العربى تكلم فيه وفى أول من كتب به ، كما تكلم فى اللهجات واختلافها ، واللغة التى بها نزل القرآن .

ومن البحوث البيانية التى تدل على قوة تأمله ، وقدرته على إدراك الجمال الأدبى « باب مراتب الكلام فى وضوحه وإشكاله » قال فيه : أما واضح الكلام فالذى

(١) من مذكرات أستاذنا محمد عبد الجواد فى فقه اللغة التى لم تنشر .

(٢) الصاحبى : ص٣ (عنى بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية : مطبعة المؤيد — القاهرة ١٩١٠م) .

(٣) الأشق والأمق ، كلاهما بمعنى الطويل .

يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب ، كقول القائل : شربتُ ماءً ، ولقيتُ زيداً ، وكما جاء فى كتاب الله « حرِّمتْ عليكمُ الميتةُ والدمُ ولحمُ الخنزير » وكقول النبي صلى الله عليه وسلم « إذا استيقظ أحدكم من نومه ، فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثاً » ، وكقول الشاعر :

إنْ يحسدُونى فإنى غيرُ لائمهم ... قبلى من الناس أهلُ الفضل قد حُسدُوا

وهذا أكثر الكلام وأعمه . وأما المشكل فالذى يأتيه الإشكال من غرابة لفظه ، أو أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره قائله على جهته ، أو أن يكون الكلام فى شيء غير محدود ، أو أن يكون وجيزاً فى نفسه غير مبسوط ، أو تكون ألفاظه مشتركة[1] .

وقوله فى « باب الأسماء التى تسمى بها الأشخاص على المجاورة والسبب » : إن العرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب . وذلك قولهم « التيمُّم » لمسح الوجه من الصعيد ، وإنما التيمم الطلب والقصد ، يقال تيمَّمتك وتأمَّمتك أى تعمَّدتك . ومن ذلك تسميتهم السحاب « سماء » ، والمطر « سماءً » ، وتجاوزوا ذلك إلى أن سموا النبت سماءً ، قال شاعرهم :

إذا نزلَ السماءُ بأرض قومٍ ... رعيناه وإن كانوا غضاباً

وربما سموا الشحم « ندًى » ، لأن الشحم عن النبت ، والنبت عن النَّدى ، قال ابن أحمر :

كثور العداب الفَرْد يضربُه النَّدَى ... تعلَّى الندى فى متنه وتحدّرا

ومن هذا الباب قول القائل : « قد جعلت نفسى فى أديم » ، أراد بالنفس الماء ، وذلك أن قوام النفس بالماء . وذكر ناس أن من هذا الباب قوله تعالى « وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » يعنى خلق . وإنما جاز أن يقول « أنزل » لأن الأنعام لا تقوم إلا بالنبات ، والنبات لا يقوم إلا بالماء ، والله ينزل الماء من السماء . قال : ومثله « قد أنزلنا عليكم لباساً » وهو إنما أنزل الماء ، لكن اللباس من القطن ، والقطن لا يكون إلا بالماء .

---

(١) الصاحبى . ص ٤٠ .

وإذا تدبرنا هذا الباب وجدناه باب « المجاز المرسل » ، وهو ضرب من المجاز اللغوى عند البلاغيين .

ثم باب « معانى الكلام » وقد ذكر أنها عند بعض أهل العلم عشرة : خبر ، واستخبار ،وأمر ، ونهى ، ودعاء ، وطلب ، وعرض، وتحضيض، وتمن ، وتعجّب .

ومن ينعم النظر فى هذا الباب يجد هـــذا العرض الذى عرضه هو الذى اتخذه البلاغيون أساساً لدراسة أكثر أبواب (علم المعانى) عندهم ، وخروج الأساليب عن معانيها الأصلية إلى أغراض أخرى تفهم من السياق ، ومن ذلك كلامه فى :

(١) الخبر : وقد ذكر أن أهل اللغة لايقولون فى الخبر أكثر من أنه إعلام ؛ تقول أخبرْته أخبِرُه ، والخبر هو العلم . وأهل النظر يقولون : الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه ، وهو إفادة المخاطب أمراً فى ماض من زمان ، أو مستقبل ، أو دائم ، نحو : قام زيد ، ويقوم زيد ، وقائم زيد . ثم يكون واجباً وجائزاً وممتنعاً . فالواجب قولنا : النار محرقة . والجائز قولنا : لقى زيد عمراً . والممتنع قولنا : حملتُ الجبل .

والمعانى التى يحتملها لفظ الخبر كثيرة ؛ فنها (التعجب) نحو ما أحسن زيداً [1] ، و (التمنّى) نحو وَدِدْتُكَ عندنا ، و (الإنكار) نحو ماله علىَّ حقّ ، و(النفى) نحو لابأسَ عليك ، و (الأمر) نحو قوله تعالى « والمطلّقات يتربَّصْن » ، و(النهى) نحو قوله « لايمسُّه إلا المطَهَّرون » ، و (التعظيم) نحو سبحانَ الله ، و(الدعاء) نحو عفا الله عنه ، و (الوعد) نحو قوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق » ، و (الوعيد) نحو قوله « وسيعلم الذين ظلموا أىّ منقلب ينقلبون » ، و(الإنكار والتبكيت) نحو قوله : « ذق إنك أنت العزيز الكريم » .

وربما كان اللفظ خبر ، والمعنى (شرط وجزاء) ، نحو قوله « إنا كاشفو العذاب قليلا إنكم عائدون » والمعنى : إنا إن نكشف عنكم العذاب تعودوا ، ومثله « الطلاق مرتان » المعنى من طلق امرأته مرّتين فليمسكها بعـــدهما بمعروف ، أو يسرحها بإحسان .

والذى ذكر فى قوله تعالى « ذق إنك أنت العزيز الكريم » فهو (تبكيت) وقد جاء فى الشعر مثله ، قال شاعر يهجو جريراً :

---

(١) المعروف عند البلاغيين أن فعلى التعجب من ضروب الإنشاء غير الطلبى .

أبلغ جريراً وأبلغْ من يبلّغه أنى الأغرُّ وأنىّ زهرةُ اليمنِ

فقال جرير مبكتاً له :

ألم تكنْ فى وُسومٍ قد وَسَمْتُ بها مَنْ حانَ موعظةً يازهرةَ اليمنِ

ويكون اللفظ خبراً والمعنى (دعاء وطلب) وقد مرّ فى الجملة ، ونحوه «إياك نعبد
باك نستعين» معناه ، فأعنا على عبادتك . ويقول القائل : أستغفر الله ، والمعنى
ر ، قال الله تعالى «لاتثريب عليكم ، اليومَ يغفر الله لكم» ويقول الشاعر :

أستغفرُ الله ذنباً لستُ محصيه ربَّ العبادِ إليهُ الوجه والعملُ

(٢) الاستخبار : طلب خبر ماليس عند المستخبر ، وهو (الاستفهام) . وذكر
ن أن بين الاستخبار والاستفهام أدنى فرق ، وذلك أن أولى الحالين الاستخبار
ك تستخبر ، فتجاب بشىء ، فربما فهمته وربما لم تفهمه ، فإذا سألت ثانية فأنت
تفهم ، تقول : أفهمنى ما قلته لى . قالوا : والدليل على ذلك أن البارى جل ثناؤه
صف بالخبر ، ولا يوصف بالفهم .

وجملة باب (الاستخبار) أن يكون ظاهره موافقاً لباطنه ، كسؤالك عما لا تعلمه
ول : ماعندك ؟ ومن رأيت ؟

ويكون استخباراً فى اللفظ والمعنى (تعجب) ، نحو «ما أصحابُ الميمنة ؟» ، وقد
مى هذا (تفخيما) .

ومنه قوله تعالى : «ماذا يستعجل منه المجرمون» ، تفخيم للعذاب الذى يستعجلونه .

ويكون استخباراً والمعنى (توبيخ) ، نحو «أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا» ،
نه قوله :

أغررتنى وزعمت أنّـــ ـــكَ لابنٌ فى الصيف تامرْ

ويكون استخباراً والمعنى (تفجع) ، نحو «مالهذا الكتاب لايغادرُ صغيرةً
كبيرة» ؟ ويكون استخباراً والمعنى (تبكيت) نحو «أأنت قلت للناس» ؟ تبكيت لمن
ادّعوه . ويكون استخباراً ، والمعنى (تقرير) ، نحو «ألست بربكم» ؟ .

ويكون استخباراً والمعنى (تسوية) ، نحو «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم» ،

ويكون استخباراً والمعنى (استرشاد) نحو : « أتجعل فيها من يُفسدُ فيها » ؟

ويكون استخباراً والمعنى ، (إنكار) ، نحو « أتقولون على الله مالا تعلمون » ؟ ومنه قول القائل :

وتقولُ عزَّة قد مللتَ فقلْ لها أيملُّ شيء نفسهُ فأملَّها ؟

ويكون اللفظ استخباراً والمعنى (عَرْض) كقولك : ألا تنزل ؟ ويكون استخباراً والمراد به (الإفهام) نحو قوله تعالى « وما تلك بيمينك » ، قد علم الله أن لها أمراً قد خفى على موسى عليه السلام ، فأعلمه من حالها مالم يعلمه . ويكون استخباراً والمعنى (تكثير) ، نحو قوله « وكم من قرية أهلكناها » ومثله :

كم من دَنىّ لها قد صرتُ أتبعه ولو صحا القلب عنها كان لى تبعا

ويكون استخباراً والمعنى (نفى) ، قال تعالى « فمن يهدى من أضل الله » ، فظاهره استخبار والمعنى لا هادى لمن أضلّ الله ، والدليل على ذلك قوله فى العطف عليه « وما لهم من ناصرين » . ومما جاء فى الشعر منه قول الفرزدق :

أين الذينَ بهم تسامى دارماً أم مَن إلى سَلفىْ طهيَّة تجعلُ

ومنه قوله عز وجل « أفأنت تنقذ من فى النار » ؟ أى لست منقذهم . وقد يكون اللفظ استخباراً والمعنى (إخبار وتحقيق) ، نحو قوله جلّ ثناؤه « هل أتى على الإنسان حين من الدهر » ، قالوا : معناه قد أتى . ويكون بلفظ استخبار والمعنى (تعجب) ، كقوله « عمّ يتساءلون » ؟ و « لأى يوم أجلت » ؟ .

ومن دقيق باب الاستفهام أن يوضع فى الشرط وهو فى الحقيقة للجزاء وذلك كقول القائل . إن أكرمتك تكرمنى ، المعنى أتكرمنى إن أكرمتك ؟ قال تعالى « أفإن متّ فهم الخالدون » ؟ تأويل الكلام أفهم الخالدون إن متّ ؟ ومثله « أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » ؟ تأويله : افتنقلبون على أعقابكم إن مات ؟

وربما حذفت العرب ألف الاستفهام ، وعلى هذا حمل بعض المفسرين قوله تعالى فى قصة إبراهيم عليه السلام « هذا ربى » ، أى أهذا ربى ؟

(٣) الأمر : وهو عند العرب إذ لم يفعله المأمور به سمي عاصيا . ويكون بلفظ « افعل » و « ليفعل » نحو « أقيموا الصلاة » ونحو قوله « وليحكم أهل الإنجيل »

فأما المعانى التى يحتملها لفظ الأمر ، فنها (المسألة)(١) نحو قولك: اللهم اغفرلى. ومنها (الوعيد) نحو «فتمتعوا فسوف تعلمون» ومثله «اعملوا ماشئتم» وجاء فى الحديث الشريف : إذا لم تستحى فاصنع ماشئت ، أى إن الله مجازيك ؛ قال الشاعر :

إذا لم تخشَ عاقبــــة الليالى ولم تستحى فاصنع ماتشاءُ

ومنها (التسليم) ، نحو « فاقض ما أنت قاض » . ومنها (التكوين) ولا يجوز أن يكون إلا من الله تعالى كقوله «كونوا قِرَدة خاسئين » ومنها (الندب) ، نحو «فانتشروا فى الأرض » . ومنها (التعجب) ، نحو « أسمع بهم وأبصر » قال الشاعر :

أحسِنْ بها خلة لو أنها صدقتْ مَوعودها ولو انّ النصح مقبولُ

ومنها (التمنى) ، تقول لشخص تراه « كنْ فلاناً » ويكون (واجباً) فى أمر الله نحو « أقيموا الصلاة » . ويكون (تحسيراً) ، كقول القائل : مُت بغيظك ومت بدائك ، وفى كتاب الله « قل موتوا بغيظكم » ثم قال جرير :

موتوا من الغيظ غماً فى جزيرتـكم لن تقطعوا بطنَ وادٍ دونه مُضَرُ

ويكون أمراً والمعنى (خبر) ، نحو « فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيراً » المعنى: إنهم سيضحكون قليلا ، وسيبكون كثيراً .

فإن قال قائل : فما حال الأمر فى وجوبه ؟ قيل له : أما العرب فليس يحفظ عنهم فى ذلك شىء ، غير أن العادة جارية بأن من أمر خادمه بسقيه ماء فلم يفعل ، فإن خادمه عاص وأن الآمر معصىّ . وكذلك إذا نهى خادمه عن الكلام فتكلم ، لافرق عندهم فى ذلك بين الأمر والنهى .

---

(١) هى التى يسميها البلاغيون الدعاء ، وهو عندهم إذا كان من الأدنى إلى الأعلى ، أما إذا كان بين المتساويين فيطلقون عليه لفظ «الالتماس» . وقد ذكر ابن فارس « الدعاء » بلفظه وعطف عليه « الطلب » فيما بعد (انظر الصاحبى : ص ١٥٧) .

(٤) النهى : وهو قولك « لاتفعلْ » .

(٥) و (٦) الدعاء والطلب : ويكونان لمن فوق الداعى والطالب . نحو اللهم اغفرْ ، ويقال للخليفة : انظر فى أمرى . قال الشاعر :

إليك أشكو ، فتقبّل مَلقى　　　واغفر خَطاياى وثمّر ورق

(٧) و (٨) العرض والتحضيض : وهما متقاربان ، إلا أن (العرض) أرفق و(التحضيض) أعزم ، وذلك قولك فى العرض : ألا تنزل ، ألا تأكل ؟ والإغراء والحث قولك : ألم يأن لك أن تطيعنى ؟ وفى كتاب الله « ألمْ يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله » والحث والتحضيض كالأمر ؛ ومنه قوله « أن ائت القوم الظالمين ، قومَ فرعون ، ألا يتقون » فهذا من الحث والتحضيض ، معناه : ائتهم ومرهم بالاتقاء . (ولولا) يكون لهذا المعنى ، وربما كان تأويلها النفى ، كقوله « لولا يأتون عليهم بسلطان بين » المعنى : اتخذوا من دونه آلهة لا يأتون عليهم بسلطان بين .

(٩) والتمنى — قولك « وددتك عندنا » وقوله :

وددْتُ ، وما تغنى الوَدَادَةُ ، أننى　　　بما فى ضمير الحاجبيّةِ عالمُ

قال قوم : هو من الإخبار ، لأن معناه ليس ، إذا قال القائل : ليت لى مالا ، فمعناه ليس لى مال . وآخرون يقولون : لو كان خبراً لجاز تصديق قائله أو تكذيبه ، وأهل العربية مختلفون فيه على هذين الوجهين .

(١٠) التعجب قال ابن فارس : وهو تفضيل شخص من الأشخاص أو غيره على أضرابه بوصف كقولك : ماأحسن زيداً . وفى كتاب الله «قتل الإنسانُ ما أكفره» وكذلك قوله « فما أصبرهم على النار » .

وقد قيل إن معنى هذا ما الذى صبرهم ؟ وآخرون يقولون ما أصبرهم ما أجرأهم ! قال : وسمعت أعرابيا يقول لآخر : ما أصبرك على الله ! أى ما أجراك عليه[1] !

وبهذا ينتهى كلام ابن فارس فيما سماه « معانى الكلام » ، ويغلب على الظن أن

---

(١) كتاب الصاحبى : ص ١٥٨ .

هذا التعبير (معانى الكلام) هو الذى أخذ منه علماء البلاغة تسمية (علم المعانى) ولاسيما أن ماعالجه ابن فارس فى هذا الباب هو أكثر مايعالجه البلاغيون فى علم المعانى .

ويلى ذلك كثير من الموضوعات التى درسها ابن فارس ، والذى سبقه إلى دراستها والتمثيل لها ابن قتيبة فى كتابه « تأويل مشكل القرآن » ومن هذه الموضوعات باب اللفظ يأتى بلفظ المذكر والخطاب شامل للذكران والإناث ، والشىء يكون ذا وصفين فيعلق بحكم من الأحكام على أحد وصفيه ، وباب سنن العرب فى حقائق الكلام والمجاز ، والذى يعرف الحقيقة فيه بأنها الكلام الموضوع موضعه الذى ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم ولا تأخير كقول القائل : أحمد الله على نعمه وإحسانه ، وهذا أكثر الكلام . قال الله جل ثناؤه « والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون » وأكثر ما يأتى من الآى على هذا .

أما (المجاز) عنده فمأخوذ من جاز يجوز إذا سن ماضياً ، تقول جاز بنا فلان ، وجاز علينا فارس . هذا هو الأصل . ثم تقول يجوز أن تفعل كذا أى ينفذ ولا يرد ولايمنع . . فهذا تأويل قولنا « مجاز » أى إن الكلام الحقيق يمضى لسنته ، لا يعترض عليه ، وذلك كقولك عطاء فلان مُزْنٌ واكف ، فهذا تشبيه ، وقد جاز مجاز قوله : عطاؤه كثيرٌ وافٍ .

ومن هذه النقول عن ابن قتيبة أيضاً «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» ، وينقل أمثلته ، ولكنه يأخذ عليه تمثيله بقول الله تعالى « قتل الخراصون » و « قتل الإنسان ما أكفره » و « قاتلهم الله أنّى يؤفكون » وأشباه ذلك ، وقول ابن قتيبة : إن هذا دعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع . قال ابن فارس : وهذا وإن أشبه ما تقدم ذكره من الأمثلة فإنه لا يجوز لأحد أن يطلق فيما ذكره الله أنه دعاء لا يراد به الوقوع ، بل هو دعاء عليهم أراد الله وقوعه بهم . فكان كما أراد ، لأنهم قتلوا وأهلكوا ، وقُوتلوا ولعنوا ، وما كان الله ليدعو على أحد فتحيد الدعوة عنه . قال الله تعالى « تبّت يدا أبى لهبٍ » فدعا عليه ، ثم قال «وتب» أى وقد تبّ ، وحاق به التباب

ولا شيء على ابن قتيبة فى هذا لأنه نظر إلى القرآن نظرة مجردة ، وقاسه على سنن العرب فى كلامها واستعمالها ، أما ابن فارس فإنه ينظر نظرة دينية ، ويرى أن مثل هذا الإطلاق لا يصح أن يقال فى كلام الله أو يوصف به دعاؤه ، والحقيقة أن الله تعالى ليس فى حاجة إلى هذا ، وإنما هو أسلوب ألفه الفصحاء ، فجاء على منواله التعبير .

كما تكلم ابن فارس عن القلب اللغوى فى مثل جذب ، وجبذ ، والقلب البلاغى فى مثل قوله تعالى «وحرّمنا عليه المراضع» ومعلوم أن التحريم لا يقع إلا على ما يلزمه الأمر والنهى ، وإذا كان كذلك فالمعنى : وحرمنا على المراضع أن يرضعنه ؛ وكذلك تكلم فى إبدال بعض الحروف من بعض ، وهو بحث فى اللغة ، لا علاقة له بالبيان أو بالبلاغة فى شيء .

أما البحث البيانى فقد عالج منه (الاستعارة) ، وقال إنها من سنن العرب ، وهى أن يضعوا الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر ، وإن كانت أمثلته مختلطة فيها من الاستعارة ، كما فيها من الكناية والتشبيه ، كما عالج الحذف والاختصار ، والزيادة والتكرار ، والعموم والخصوص ، والواحد يراد به الجمع ، والتقديم والتأخير ، والاعتراض ، والإيماء ، وإضافة الشيء إلى ما ليس له ، والمفعول يأتى بلفظ الفاعل ، والكناية ، ونحو هذا من البحوث التى لم يبتكرها ، ولكن سبقه إليها بعض الباحثين .

كتاب العمدة لابن رشيق :

يرى ابن خلدون أن المشارقة على فن البيان أقوم من المغاربة ، وسببه عنده أنه كمالى فى العلوم اللسانية ، والصنائع الكمالية توجد فى العمران ، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب . أو لعناية العجم — وهم معظم أهل الشرق — بالتفسير ، وهو كله مبنى على هذا وهو أصله ، وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه (علم البديع) خاصة ، وجعلوه من جملة علوم الآداب الشعرية ، وفرعوا له ألقاباً ، وعددوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب . وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وأن علم البديع سهل المأخذ ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيهما ، فتجافوا عنهما ، قال : وممن ألف فى البديع من أهل إفريقية

ابن رشيق[١] وكتاب العمدة له مشهور ، وجرى كثير من أهل إفريقية والأندلس على منحاه[٢] .

والذي يطلع على كتاب العمدة يظهر له بوضوح صدق ماذهب إليه ابن خلدون ؛ فإن ملكة الابتكار تكاد معالمها تكون مفقودة فى هذا الكتاب ، وإن كان لصاحبه شيء من الفضل ، فهو فيما جمعه من الروايات المأثورة ، وما نقله من كلام غيره من علماء البيان ونقّاد الشعر ، وقلّما رأيته ينقض قولاً ، أو يذهب مذهباً ، إلا إذا كان القول منقولا ، والمذهب مأثوراً .

والعجب أن يشير إلى اختلاف الناس فى الشعر ، وتخلفهم عن كثير منه يقدمون ويؤخرون ، ويقلون ويكثرون ، وقد بوّبوه أبواباً مبهمة ، ولقبوه ألقاباً متهمة ، وكل واحد منهم قد ضرب فى جهة ، وانتحل مذهباً هو فيه إمام نفسه وشاهد دعواه .

ولو لم يكن من ابن رشيق إلا أن يعيب الباحث المنقب المستقل بالرأى والمنهج لكفاه ذلك مثلبةً ودليلَ عجز ، وضيق أفق فى البحث البيانى . وهذا ما يصدق أن المغاربة — وهذا إمام من أئمتهم فى البيان — كانوا عيالاً على المشارقة . وأنهم فقدوا الاستقلال ، وفقدوا علم الدراية ، وقنعوا بعلم الرواية والنقل عن علماء المشارقة ورواتهم ما قرءوه فى كتبهم وما نقلوه من رواياتهم .

وابن رشيق يعترف أنه جمع أحسن ما قاله كل واحد منهم فى كتابه ليكون العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ، ويدّعى أنه عوّل فى أكثره على قريحة نفسه ونتيجة خاطره ، خوف التكرار ، ورجاء الاختصار ، إلا ما تعلق بالخبر وضبطته الرواية ، فإنه لا سبيل إلى تغيير شيء من لفظه ولا معناه ، ليؤتى بالأمر على وجهه ، وكل ما لم يسنده إلى رجل معروف باسمه ، ولا أحال فيه على كتاب بعينه ، فهو من ذلك ،

---

(١) هو أبو على الحسن بن رشيق القيروانى ، ولد بالمحمدية سنة ٣٩٠ هـ من أب مملوك رومى من موالى الأزد ، وتعلم صناعة أبيه وهى الصياغة ، وقرأ الأدب على أبى عبد الله بن القزاز القيروانى ، وعلى غيره من أهل القيروان ، واتصل بالمعز بن باديس بن المنصور صاحب القيروان ، ثم انتقل إلى قرية بجزيرة صقلية ، ولم يزل بها حتى مات سنة ٤٦٣ هـ .

(٢) ابن خلدون ؛ راجع المقدمة : ص ٥٥٢ .

إلا أن يكون متداولا بين العلماء لا يختص به واحد منهم دون الآخر[1].

والكتاب كله فى الشعر ومحاسنه ، وقد جمله فى أبواب تنظم هذه الموضوعات :

(١) فضل الشعر (٢) الرد على من يكره الشعر (٣) أشعار الخلفاء والقضاة والفقهاء (٤) من رفعه الشعر ومن وضعه (٥) من قضى له الشعر ومن قضى عليه (٦) شفاعات الشعراء وتحريضهم (٧) احتماء القبائل بشعرائها (٨) فأل الشعر وطيرته (٩) منافع الشعر ومضاره (١٠) تعرض الشعراء (١١) التكسب بالشعر والأنفة منه (١٢) تنقل الشعر فى القبائل (١٣) القدماء والمحدثون (١٤) المشاهير من الشعراء (١٥) المقلون والمغلبون من الشعراء (١٦) من رغب من الشعراء عن ملاحاة غير الأكفاء (١٧) طبقات الشعراء .

وهذه الأبواب جميعها تقوم على أساس من رواية الأخبار والقصص ، وفيها بعض من النقد المأثور عن العلماء السابقين وآرائهم فى الشعر والشعراء . ومن الأبواب التى تتصل بصميم الفن الشعرى : كلام ابن رشيق فى حد الشعر وبنيته ، واللفظ والمعنى ، والمطبوع والمصنوع ، والأوزان ، والقوافى ، والتقفيه والتصريع ، والرجز والقصيد ، والقطع والطوال ، والبديهة والارتجال .

وهنا لك فنون بديعية ذكرها مستقلة عن البديع ، وما أدرج تحته من الفنون ، ومن ذلك : المقاطع والمطالع ، والمبدأ ، والخروج ، والنهاية ، والتخلص من معنى إلى معنى .

وفى باب (البلاغة) لم يزد شيئا على الأقوال المأثورة عن السابقين فى تعريفهما ، ولا سيما التعاريف التى أحصاها الجاحظ فى البيان والتبين . وقد أتبعه بباب فى (الإيجاز) نقل فيه ما أراد عن الرمانى وعن عبد الكريم بن إبراهيم النهشلى . ثم باب (البيان) ولم يزد فيه عن النقل عن أبى الحسن الرمانى تعريفه للبيان ، وهو قوله : البيان هو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك ، وقيل ذلك لئلا يلتبس بالدلالة لأنها إحضار المعنى للنفس وإن كان بإبطاء . وقوله : البيان الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقلة ،

---

(١) العمدة فى صناعة الشعر ونقده : ج ١ ص ٣ (مطبعة السعادة — القاهرة ١٩٠٧ م) .

وإنما قبل ذاك لأنه قد يأتى التعقيد فى الكلام الذى يدل ولا يستحق اسم بيان . .
وهذا كل ما قال فى البيان إذا استثنينا الأمثلة التى أوردها ، وشهد لها بالبيان ، واعترف لقائلها بالقدرة على الإبانة .

وفى باب « المخترع والبديع » عرف المخترع من الشعر بأنه ما لم يُسبق إليه قائله ، ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره أو ما يقرب منه ، كقول امرىء القيس :

سموتُ إليها بعد ما نام أهلهــا ... سموّ حَبابِ الماءِ حالا على حالِ

فإنه أول من طرق هذا المعنى وابتكره ، وســلم الشعراء إليه فلم ينازعه أحد إياه ، وقوله :

كأنّ قلوبَ الطيرِ رطباً ويابساً ... لدى وكرها العنابُ والحشفُ البالى

والتوليد أن يستخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدمه ، أو يزيد فيه زيادة فلذلك سمى التوليد ، وليس باختراع لما فيه من الاقتداء بغيره ، ولا يقال له أيضاً سرقة ، إذا كان ليس آخذاً على وجهه . مثل ذلك قول امرئ القيس :

سموتُ إليها بعد ما نام أهلهــا ... سموّ حبابِ الماءِ حال على حالِ

فقال عمر بن عبد الله بن أبى ربيعة ، وقيل وضاح اليمانى :

فاسقُط علينا كسقوط الندى ... ليــلة لا ناهٍ ولا زاجــرُ

فولد معنى مليحاً ، اقتدى فيه بمعنى امرىء القيس ، دون أن يشركه فى شىء من لفظه أو ينحو نحوه إلا فى المحصول ، وهو لطف الوصول إلى حاجته فى خفية .

والفرق بين الاختراع والإبداع ، وإن كان معناهما فى العربية واحداً ، أن الاختراع خلق المعانى التى لم يسبق إليها ، والإتيان بما لم يكن منها قط ، والإبداع إتيان الشاعر بالمعنى المستطرف ، والذى لم تجر العادة بمثله ، ثم لزمته هذه التسمية ، حتى قيل له بديع وإن كثر وتكرر ، فصار الاختراع للمعنى ، والإبداع للفظ ، فإذا تم للشاعر أن يأتى بمعنى مخترع فى لفظ بديع فقد استولى على الأمر ، وحاز قصب السبق (ص ٧٧) .

ولعل هذا من القليل الجيد الذى يحسب لابن رشيق ؛ أما سائر ما بقى من بحوث الكتاب فهو فى فن البديع ، وهو فى دراسة هذا الفن ، يتتبع كل محسن من محسنات الكلام ، ويعرض فيه آراء السابقين فيه وأمثلتهم ، وما أصاب اسم المصطلح من التغيير ، أو أصاب معناه من التجدد عند الدارسين . والبديع عنده كما هو عند الذين سبقوه شامل لعناصر الحسن فى العمل الأدبى ، من غير تفريق أو محاولة لتوزيعها على علوم البلاغة الثلاثة .

كتاب سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي

وهذا أثر من أنفس الآثار ، لأنه خلاصة مركزة لكثير من وجوه النظر فى العربية وأصولها ، وفقه لغتها ، ودراسة منظمة لعناصر الجمال الأدبى ، مع آراء سديدة فى النقد والبلاغة وفنون الأدب تدل على تبحر وسعة اطلاع ورأى منظم وعمق فى التفكير الأدبى .

كل ذلك يراه رأى العيان دارس هذا الكتاب ، ولقد يخطىء كثير من الباحثين حين يعدون غير مؤلف هذا الكتاب من الآخذين فى التحول بالدراسة البيانية الواسعة إلى منهج علمى منظم ، ويغفلون أثر ابن سنان[1] فى هذه السبيل مع أنه لا يقل عن كثير منهم جهـــداً فى نصرة المذهب العلمى فى دراسة الأدب ونقده ، والاتجاه نحو المنهج القاعدى الذى أخذ به البلاغيون المعروفون من أمثال السكاكى والخطيب وغيرهما ، وإن كان يفضل كل أولئك ؛ بأنه لم يذهب بالبيان ذلك المذهب القاعدى الجاف الذى ينفر من البلاغة . وإنما سار الخفاجى بالبلاغة والنقد الأدبى سيراً

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجى العالم الشاعر الأديب ، ولد سنه ٤٢٢ هـ وأخذ العلم والأدب على علماء عصره ، واتصل بفيلسوف المعرة أبى العلاء فأخذ عنه علمه وأدبه ، وتولى بعض أعمال الدولة ، حتى ثار على ولاته ، ومات مسموماً سنة ٤٦٦ هـ . وله شعر رقيق منه فى شكوى الحياة والناس :

مالى أجاذب كل وقت معرضاً   منهم وأصلح كل يوماً فاسدا
وأقيم سوق المجد فى ناديهم   حتى أنفق فيه فضلا كاسدا
أرأيت أضيع من كريم راغب   يدعو لحلتــه لئيماً زاهدا

مزدوجاً ، فيه التحديد والتعريف ، وإلى جانبه النص والمثال ، وإلى جانبهما الرأى السديد فى الحكم بالإصابة أو سوء الاستعمال .

وقد ألف كتابه « سر الفصاحة » لما رأى الناس مختلفين فى الفصاحة وحقيقتها ، وفى رأيه علم الفصاحة له تأثير كبير فى العلوم الأدبية ، لأن الزبدة منها نظم الكلام على اختلاف تأليفه ، ونقده ومعرفة ما يختار منه ، وكلا الأمرين متعلق بالفصاحة ، بل هو مقصور على المعرفة بها ، فلا غنى لمن ينتحل الأدب عن دراسة الفصاحة على النحو الذى اهتدى إليه فى سر الفصاحة . وكذلك العلوم الشرعية ، لأن المعجز الدال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن . والخلاف الظاهر فيما كان به معجزاً على قولين : أحدهما أنه خرق العادة بفصاحته ، وجرى ذلك مجرى قلب العصا حية ؛ وليس للذاهب إلى هذا المذهب مندوحة عن بيان ما الفصاحة التى وقع التزايد فيها موقعاً خرج عن مقدور البشر . والقول الثانى أن وجه الإعجاز فى القرآن صرف العرب عن المعارضة مع أن فصاحة القرآن كانت فى مقدورهم لولا الصرف . وأمر القائل بهذا يجرى مجرى الأول فى الحاجة إلى تحقق الفصاحة ما هى . ليقطع بأنها كانت فى مقدورهم ، ومن جنس فصاحتهم . ونعلم أن مسيلمة وغيره لم يأت بمعارضة على الحقيقة ، لأن الكلام الذى أورده خال من الفصاحة التى وقع التحدى بها فى الأسلوب المخصوص .

تلك هى المقدمات التى بدأ بها الخفاجى كتابه ، ليدل على أن الدواعى إلى معرفة هذا العلم قوية ، وأن الحاجة إليه ماسة شديدة . وإذا تدبرنا هذا الكلام وعرفنا منه غاية الفصاحة ، وجدنا الشبه قوياً بينه وبين ما قدم به أبو هلال العسكرى كتابه « الصناعتين » لأن كلا من الرجلين يجعل للبلاغة أو للفصاحة هدفين : أحدهما هدف أدبى ، هو معرفة الأدب والبصر بنقده . والثـــانى دينى ، وهو الوصول بالفصاحة أو البلاغة إلى إدراك وجه الإعجاز فى القرآن الكريم .



وإذا كان الخفاجى يدرس الأدب ، فقد بدأ دراسته بالبحث فى جزئيات هذا الأدب قبل أن يتكلم فى الصورة الكلية تكلم فى جزئيات هذه الصورة ومكوناتها ،

فالأدب عبارة وتركيب ، والعبارة تتكوّن من كلمات انضمّ بعضُها إلى بعض ، والكلمة تتكون من مقاطع ، وكل مقطع منها متكون من أصوات .

وقبل أن يتكلم فيما يريد من معنى الفصاحة ذكر نبذاً من أحكام الأصوات ، ونبه على حقيقتها ، ثم ذكر تقطعها على وجه يكون حروفاً متميزة ، وأشار إلى طرف من أحوال الحروف فى مخارجها ، ثم أخذ فى التدليل على أن الكلام هو ما انتظم من هذه الحروف ، واتبع ذلك بحال اللغة العربية وما فيها من الحروف ، وكيف يقع المهمل فيها والمستعمل ، وهل اللغة فى الأصل مواضعة أو توقيف . ثم تكلم بعد هذا كله وأشباهه فى الفصاحة . ولم يخل ذلك من شعر فصيح وكلام غريب بليغ ، يتدرب بتأمله على فهم مراده ؛ فإن الأمثلة توضح وتكشف ، وتخرج من اللبس إلى البيان ، ومن جانب الإبهام إلى الإفصاح .

وكان الذى دعاه إلى معالجة هذه الجزئيات ، والتعرُّض لدراسة الأصوات أنه وجد المتكلمين ، وإن صنفوا فى الأصوات وأحكامها وحقيقة الكلام ما هو ، فلم يبينوا مخارج الحروف وانقسام أصنافها وأحكام مجهورها ومهموسها وشديدها ورخوها . ولعله ذكر المتكلمين هنا بالذات ، لأنهم كانوا المتخصّصين بالتعمق فى الدراسات التى يتولونها ، ولا ندرى إن كان مثل هذا البحث فى الأصوات يدخل فى نطاق بحوثهم ، أو أن مجال فلسفتهم يتسع للبحث فى هذه الجزئيات . وهذا إن صحّ لم تتولّه أغلبيتهم ، وإن عرض له قليل منهم ، أو عدد أقل من القليل . لا سيما أن كلمة « المتكلمين » فى ذلك العصر أصبحت كلمة اصطلاحية ذات مدلول خاص . وكذلك أصحاب النحو فإنهم وإن أحكموا ذلك فلم يذكروا ما أوضحه المتكلمون الذى هو الأصل والأسّ ، وأهل نقد الكلام كذلك لم يتعرضوا لشىء من جميع ذلك ، وإن كان كلامهم كالفرع عليه .

ولقد أوفى الخفاجى على ما أراد من الكلام فى الأصوات فى صدر كتابه ، وإن كان ذلك المنهج لم يعجب ابن الأثير ، على الرغم من اعترافه بقراءة كثير من كتب الصناعة ، وأنه لم يجد ما ينتفع به إلا كتاب « الموازنة » لأبى القاسم الحسن بن بشر الآمدى ، وكتاب « سر الفصاحة » لأبى محمد عبد الله ابن سنان الخفاجى ، غير أن

كتاب الموازنة ، فى نظره، أجمع أصولاً ، وأجدى محصولاً ؛ وكتاب «سر الفصاحة» وإن نبّه فيه مؤلفه على نكت منيرة ، إلا أنه قد أكثر مما قلّ به مقدار كتابه ، من ذكر الأصوات والحروف والكلام عليها ، ومن الكلام على اللفظة المفردة وصفاتها ، مما لا حاجة إلى أكثره ، ومن الكلام فى مواضع شذ عنه الصواب فيها[1].

ولا عبرة بهذا النقد ، لأن الخفاجى فى كلامه على الأصوات وعلى الحروف ذكر منها ما يؤلف وما لا يؤلف ، ولذلك من بعد الأثر فى وقع الكلام على السمع والذوق ، وتقديره عند أهل صناعة البيان ما لا يخفى .

وقد يأخذك العجب من هذه الغيرة الواضحة على العرب وبيانهم التى تراها فى « سر الفصاحة » ، كما رأيتها عند الجاحظ حين قرر أن البديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأربت على كل لسان ، والتى ترى فيها أثر الحمية العربية والعصبية القومية . فإن الخفاجى يرى ألاّ خفاء بميزات اللغة العربية على سائر اللغات ، أما السعة فالأمر فيها واضح ، ومن تتبع جميع اللغات لم يجد فيها لغة تضاهى العربية فى كثرة الأسماء للمسمىّ الواحد ، على أن اللغة الرومية بالضدّ ، فإن الاسم الواحد يوجد فيها للمسميات المختلفة كثيراً ، وقد كان بعض اللغويين حصر أسماء السيف والأسد فى لغة العرب فكانت أوراقاً عدة . وهى مع السّعة والكثرة أخصر اللغات فى إيصال المعانى ، وفى النقل إليها يبين ذلك . فليس كلام ينقل إلى لغة العرب إلا ويجىء الثانى أخصر من الأول ، مع سلامة المعانى ، وبقائها على حالها . وهذه بلا شك فضيلة مشهورة ، وميزة كبيرة ، لأن الغرض فى الكلام ووضع اللغات بيان المعانى وكشفها ، فإذا كانت لغة تفصح عن المقصود وتظهره مع الاختصار والاقتصار فهى أولى بالاستعمال ، وأفضل مما يحتاج فيه إلى الإسهاب والإطالة . وأخبر عن أبى داود المطران ، وهو عارف باللغتين العربيّة والسريانية ، أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السُّريانى قبحت وخسّت ، وإذا نقل الكلام المختار من السُّريانى إلى العربى ازداد طلاوة وحسناً . وقد حكى أن بعض ملوك الروم سأل عن شعر المتنبى فأنشد له :

---

(١) المثل السائر لابن الأثير ٤ ص ٢ (طبعة بولاق — القاهرة ١٢٨٢ هـ) .

كأنّ العيسَ كانتْ فوق جَفني مُنَاخَاتٍ فلما ثُرْنَ سَالاَ

وفسّر له معناه بالروميّة ، فلم يعجبه ، وقال كلاماً معناه : ما أكذب هذا الرجل ! كيف يمكن أن يناخ جمل على عين إنسان[1] ؟

ودفعه التعصب للغة العرب إلى التعصب للعرب أنفسهم ، فالخصال المحمودة فيهم أكثر وفى غيرهم أقل . وذكر من تلك الخصال الكرم والوفاء والبأس والنجدةَ والحميّة وإدراك الثأر ، وهم أصحاب الشّرى والتأويب ، والعقول الصحيحة والأذهان الصافية ، فلما صاروا إلى الدين وتمسكوا بالشريعة ، وعادوا أصحاب كتاب يدرس ومذهب يروى ، ظهر من دقيق أفهامهم وعجيب كلامهم ما هو موجود لا يخفى على أحد جالس العلماء وخالط الكتب سبقهم إليه ، وأنهم فرّعوا من المذاهب ، وولدّوا من العلوم ، ما كان من قبلهم كان ممنوعاً منه ومصروفاً عنه ، إلى غير تلك الفضائل التى تذكرنا بالجاحظ ودفاعه عنهم ورد عادية الشعوبية وأعداء العروبة .

* * *

ولقد كتب بعض السابقين كلمات ونتفاً فى فصاحة الكلمة وبلاغة الكلام، بعضها مأثور عن الأدباء والنقاد ، وبعضها شرح لهذا المأثور . كأبى هلال العسكرى الذى عقد فى كتاب « الصناعتين » فصلا فى الإبانة عن موضوع (البلاغة) فى اللغة ، وما يجرى معه من تصرّف لفظها ، والقول فى (الفصاحة) وما يتشعب منها . وفصلا آخر فى الإبانة عن حد البلاغة . وعقد باباً فى تمييز جيد الكلام من رديئه ، والتنبيه على خطأ المعانى . وهذا الجهد فضل كبير يذكر لأبى هلال إلا أنه رجل أديب ، يغلب على كتابته أسلوب الاستطراد فى كثير من المواضع ، والعناية بالنقل . أما البحث المنظم فى تلك الأمور فذلك مايوجد بوضوح فى كتاب « سر الفصاحة » . وكتابة الخفاجى فى الفصاحة هى مانقله علماء البلاغة نقلا يكاد يكون حرفياً ، وجعلوه مقدمة لدراسة فنونها الثلاثة. التى لم يفرق بينها الخفاجىّ ، كما لم يفرق بينها سابقوه من الباحثين فى البيان العربى وذلك الكلام فى الفصاحة ، الذى جعله البلاغيون مقدمة لكلامهم ، تعد من صميم

(١) هذا الاستهجان راجع إلى عدم تصور المعانى لا إلى خفاء فى الألفاظ ودلالتها اللغوية ، وفى الكلام استعارات لا بد من إدراكها حتى تحسن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، ويمكن تذوق ما فيها من الحسن البيانى بعد إدراكه .

النقد الأدبى ، وهو بحث عامّ شامل لا يدخل فى موضوع علم من العلوم الثلاثة على حسب تقسيماتهم .

وإن كان يؤخذ على الخفاجى شىء فهو ما ذهب إليه من أن الفصاحة وصف للألفاظ . والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعانى ، وهذا حق فى جانب البلاغة . أما الفصاحة فإذا كان معناها الظهور والبيان ، كما أورد ، فإنها تكون وصفاً للّفظ وللتركيب ، وإن كان الخفاجى نفسه يعود فيعترف بأن كل كلام بليغ فصيح ، وليس كل فصيح بليغاً كالذى يقع فيه الإسهاب فى غير موضعه[1] ، وأخيراً نضع بعض هذا البحث البيانىّ أمام عين القارىء لندل على أول كتابة منظمة فيه[2]، وليعرف الباحثون أن أساطين البلاغة المعروفين لم لم يكونوا مخترعيه ، وإنما نقلوه نقلا من هذا الأثر .

فالفصاحة كما قدّم نعت للألفاظ . وبحسب الموجود منها تأخذ القسط من الوصف ، وبوجود أضدادها تستحق الاطراح والذم . وتلك الشروط تنقسم قسمين : فالأول منها فى اللفظة الواحدة على انفرادها من غير أن ينضم إليها شىء من الألفاظ وتؤلف معه . والقسم الثانى يوجد فى الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض فالذى يكون فى اللفظه الواحدة ثمانية أوصاف :

الأول : أن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج . وعلة هذا واضحة ، وهى أن الحروف التى هى أصوات تجرى من السمع مجرى الألوان من البصر ، ولا شك أن الألوان المتباينة إذا جمعت كانت فى المنظر أحسن من الألوان المتقاربة . ولهذا كان البياض مع السّواد أحسن منه مع الصُّفرة ، لقرب ما بينه وبين الأصفر ، وبعد ما بينه وبين الأسود

وإذا كان هذا موجوداً على هذه الصفة لايحسن النزاع فيه ، كانت العلة فى حسن اللفظة المؤلفة من الحروف المتباعدة هى العلة فى حسن النقوش إذا مزجت من الألوان المتباعدة . وقد قال الشاعر فى هذا المعنى :

---

(١) سر الفصاحة : ص ٦ (طبعة صبيح — القاهرة ١٩٥٣ م) بتصحيح وتعليق الأستاذ عبد المتعال الصعيدى .

(٢) سر الفصاحة : ص ٦٥ وما بعدها .

فالوجه مثلُ الصُّبحِ مُبيضٌ ... والفَرعُ مثل الليلِ مسودّ
ضدّانِ لما استجمعا حَسُناً ... والضدُّ يظهرُ حُسْنَه الضدُّ

وهذه العلة يقع للمتأمل وغير المتأمل فهمها ، ولا يمكن منازعاً أن يجحدها .

ومثال التأليف من الحروف المتباعدة كثير ، جُلُّ كلام العرب عليه ، ولحروف الحلق مزية فى القبح إذا كان التأليف منها فقط ، وأنت تدرك هذا وتستقبحه كما يقبح عندك بعض الأمزجة من الألوان ، وبعض النغم من الأصوات .

والثانى : أن تجد لتأليف اللفظة فى السمع حُسناً ومزيّة على غيرها ، وإن تساويا فى التأليف من الحروف المتباعدة ، كما أنك تجد لبعض النغم والألوان حسناً يتصور فى النفس ، ويدرك بالبصر والسمع دون غيره مما هو من جنسه . كل ذلك لوجه يقع التأليف عليه ، ومثاله فى الحروف (ع ذ ب) فإن السامع يجد لقولهم (العذيب) اسم موضع ، (وعذيبة) اسم امرأة ، وعَذْب ، وعذاب ، وعَذَب ، وعذبات ، ما لا يجده فيما يقارب هذه الألفاظ فى التأليف .

وليس سبب ذلك بعد الحروف فى المخارج فقط ، ولكنه تأليف مخصوص مع البعد ، ولو قدّمت الذال أو الباء لم تجد الحسن على الصفة الأولى فى تقديم العين على الذال ، لضرب من التأليف فى النغم يفسده التقديم والتأخير ، وليس يخفى على أحد من السامعين أن تسمية الغصن « غصناً » أو « فننا » أحسن من تسميته « عسلوجاً » وأن « اغصان البان » أحسن من « عساليج الشوحط[1] » فى السمع ويقال لمن عساه ينازعنا فى ذلك : لو حضرك مغنيان وثوبان منقوشان مختلفان فى المزاج : هل كان يجوز عليك الطرب على صوت أحد المغنيين دون صاحبه ؟ وتفضيل أحد الثوبين فى حسن المزاج على الآخر ؟ فإن قال : لا يصح أن يقع لى ذلك أخرج عن جملة العقلاء ، وأخبر عن نفسه بخلاف ما يجد ، وإن اعترف بما ذكرناه قيل له : تخبرنا ما السبب الذى أوجب عليك ذلك ؟ فإنه لا يجد أمراً يشير إليه إلا ما قلناه فى تفضيل إحدى اللفظتين على الأخرى . وقد يكون هذا التأليف المختار فى اللفظة

---

(١) الشوحط : شجر يتخذ منه القسى .

على جهة الاشتقاق فيحسن أيضاً . كل ذلك لوقوعه على صفة يسبق العلم بقبحها أو حسنها من غير المعرفة بعلتها أو بسببها . ومثل ذلك مما يختار قول أبي القاسم الحسين بن علي المغربي في بعض رسائله : « وَرَعَوْا هشيماً تأنفت روضه » فإن — تأنفت — كلمة لا خفاء بحسنها ، وكذلك قول أبي الطيب المتنبي :

إذا سارت الأحداجُ فوقَ نباته ... تفاوَحَ مِسكُ الغانيات ورنده[1]

فإن (تفاوح) كلمة في غاية من الحسن ، وقد قيل إن أبا الطيب أول من نطق بها على هذا المثال ، وأن وزير كافور الإخشيدي سمع شاعراً نظمها بعد أبي الطيب ، فقال : أخذتموها ! ومثال ما يكره قول أبي الطيب أيضاً :

مبارَكُ الاسم أغرُّ اللقبْ ... كريم الجرشى[2] شريف النَّسَبْ

فإنك تجد في (الجِرِشَّى) تأليفاً يكرهه السمع وينبو عنه . ومثل ذلك قول زهير ابن أبي سلمى :

تقيٌّ نقيٌّ لم يكثّر غنيمةً ... بنهكة ذي القربى ولا بحقلدِ[3]

و (الحقلد) كلمة توفي على قبح (الجرشى) وتزيد عليها .

والثالث : أن تكون الكلمة — كما قال أبو عثمان الجاحظ — غير متوعرة وحشية ، كقول أبي تمام :

لقدْ طلعت في وجه مصر بوجهه ... بلا طائر سعد ولا طائر كهْل

فإن (كهلا) هاهنا من غريب اللغة . وقد روى أن الأصمعي لم يعرف هذه الكلمة ، وليست موجودة إلا في شعر بعض الهذليين ، وهو قوله :

فلو كان سلمى جاره أو أجاره ... رماحُ ابن سعدٍ ردّه طائرٌ كهْلُ

وقد قيل إن الكهل الضخم . وكهل لفظة ليست بقبيحة التأليف ، لكنها وحشية

---

(١) الأحداج : جمع حدج مركب للنساء كالمحفة ، والرند : العود أو الآس ، أو شجر طيب الرائحة .

(٢) الجرشى : النفس .

(٣) الحقلد : الضعيف أو البخيل .

غريبة لا يعرفها مثل الأصمعي . ومن ذلك أيضاً ما يروى عن أبي علقمة النحوي من قوله : مالكم تتكأكئون عليّ تكأكؤكم على ذي جنّة ؟ افرنقعوا عنّي ! فإن « تتكأكئون » و « افرنقعوا » وحشى ، وقد جمع العلتين قبح التأليف الذي يمجّه السمع والتوعّر ، وما أكثر ما تجتمع العلتان في هذا الجنس . ومن الأمثلة قول أبي تمام :

رِيَنْداكَ يُوْسَى كلُّ جرح يعتلي رأب الأساة بدرديس قِنْطرِ[1]

وكذلك قوله : قدْكَ اتئب أربيتَ في الغُلواء[2] فإن هذه الألفاظ كما ترى وحشية ، ويوجد هذا الجنس في شعر العجاج وابنه رؤبة كثيراً . ومنه قول بعضهم :

وضع الخزيرُ فقيلَ : أين مجاشعٌ ؟ فشَحَا جحافِلَه جرافٌ هبلعُ[3]

وقول الآخر :

أعددت للورد إذا الورْد حفزْ غرباً جرُوراً وجُلالاً خزَخزْ[4]

وفي هذه الألفاظ ما جمع الثقل والغرابة معاً ، روى أن أبا العتاهية قال لمحمد ابن مناذر : إن كنت أردت بشعرك شعر العجاج ورؤبة فما صنعت شيئاً ، وإن كنت أردت أهل زمانك فـــا أخذت مأخذنا ، أرأيت قولك : « ومَنْ عَاداك لاقى المرمريسا » أى شيء المرمريس ؟[5] .

ولهذا اعتمد الحذّاق من الشعراء على اختيار أسماء المنازل والنساء في الغزل ، وتجنّبوا مالا يحسن لفظه . وعابوا قول جرير بن عطية :

وتقولُ بَوزَعُ قد دببتَ على العصا هلاّ هزئتِ بغيرنا يابَوزَعُ ؟

---

(١) الدرديس والقنطر : الداهية .

(٢) قدك : حسبك ، واتئب : استحى وأربيت : زدت ، والغلواء : المبالغة في العذل .

(٣) الخزير : طعام يشبه العصيدة بلحم ، وبلا لحم : عصيدة أو مرقة من بلالة النخالة ، وشحا : فتح ، الجحافل : جمع جحفلة وهى الشفة ، ولكنها في الأصل للفرس لا للانسان ، والجراف الأكول ، والمبلع : الواسع الحلق .

(٤) الورد : القوم يردون الماء ، والغرب : الدلو العظيمة ، والجلال العظيم ، والخزخز : القوى الشديد .

(٥) المرمريس : الداهية .

وذكروا أن الوليد بن عبد الملك قال له : أفسدت شعرك ببوزع . وهجنوا اتباع الخليل بن أحمد له فى هذا الاسم حين قال :

أمُّ البنين وأسما ءُ والرَّبابُ وبَوْزَعَ

واستقبحوا قول أبى تمام :

يقول أناسٌ فى حبيناءَ عاينوا عمارةَ رحلى من طريفٍ وتالدِ

وقالوا : ما الفائدة فى ذكر (حبيناء) ؟ وليس أبو تمام مضطراً إلى ذكر الموضع الذى قيل له فيه هذا . وقد ذكروا أن الفرزدق أنكر على مالك بن أسماء بن خارجة ، وقد أنشده : ● حبذا ليلتى بتلِّ بَوَنَّى . وقال : أفسدت شعرك بذكر (بَوَنَّى) ، قال له : ففى بونى كان ذلك ، قال : وإن كان ! وأما قول أبى عبادة البحترى :

وأنا الشجاعُ وقد رأيتَ مواقفى بعقرْقسٍ والمشرفيَّة شهَّدى

فله فى ذكر (عقرقس) عذر واضح ، لأنه الموضع الذى شاهد الممدوح به فعاله ، وليس يحسن أن يذكر موضعا غيره ولم يحمد فيه . وهذا ليس بموجب حسن اللفظة ، ولكنه يبسط عذر ناظمها حسب . ومن هذه الألفاظ المذكورة قول عنترة :

شربت بماءِ الدُّحرُضينِ فأصبحت زوراءَ تنفِرُ عن حياضِ الدَّيلمِ[١]

ولعل عنترة أراد ذكر الماء المشروب على الحقيقة ، وإلا لو أمكنه أن يذكر اسم موردٍ من الموارد يجرى هذا المجرى كان أحسن وأليق . وأما قول الكميت :

وأذنينَ البرود على خدودٍ يُزَيِّن الفداغمَ بالأسيلِ[٢]

فإن (الفداغم) كلمة رديئة كما ترى . ومن الوحشىّ قول امرىء القيس :

● وسِنٍّ كُسُنَّيقٍ سناءً وسُنَّما ● فإن هذا على ما ذكر لم يعرفه الأصمعىّ

(١) ضمير شربت للناقة ، والدحرضان : ماءان، وزوراء : مائلة من النشاط ، والديلم : ماء لبنى سعد ، يعنى أن الناقة تنفر عنها لأنها تخافها لعداوة أو نحوها .

(٢) الفداغم: جمع فدغم، وهو الخد الحسن الممتلىء ، والأسيل: الأملس يعنى الوجه .

ولا أبو عمرو . وقال أبو عمرو : هو بيت مسجدىّ ، يريد من عمل أهل المسجد .
وقال غيره : سُنيْق جبل ، وسنم هى البقرة ، فأما السنُّ فالثور . ومن هـذا أيضاً
قول العجاج ● وفاحماً ومَرْسِـناً مُسرّجاً ● فإن المرسن الأنف ، والمسرّج
لا يعرف . حتى خرّج له أنه أراد بالمسرج المحدّد ، من قولهم للسيوف السريجيات ،
منسوبة إلى قين يعرف بسريج ، وهذا القصد على ما تراه وحشى غريب . وما زال
أهل العلم بالشعر يكرهون قول ذى الرُّمّة ● عصاً عَسْـطوسٍ لينها واعتدالها ● وفى
(عَسْـطوس) ضروب من العيوب المذكورة ، وقيل إنه الخيزران وقد كان يمكن
ذا الرمة أن يقول خيزران .

وإن كان هؤلاء الشعراء أرادوا الإغراب ، حتى يتساوى فى الجهل بكلامهم
العامة وأكثر الخاصة، فما أقبح ما وقع لهم ! . وقد رأى الخفاجى جماعة يتعمدون هذا
فقال لهم : إن سررتم بمعرفتكم وحشى اللغة ، فيجب أن تغتموا بسوء حظكم من
البلاغة ! . وجرى بين أصحابه فى بعض الأيام ذكر شيخه أبى العلاء المعرى ، فوصفه
واصف من الجماعة بالفصاحة ، واستدل على ذلك بأن كلامه غير مفهوم لكثير من
الأدباء ، فعجب من دليله ، وإن كان لم يخالفه فى المذهب ، وقال له إن كانت الفصاحة
عندك بالألفاظ التى يتعذر فهمها ، فقد عدلت عن الأصل المقصود أولا بالفصاحة ،
التى هى البيان والظهور ، ووجب عندك أن يكون الأخرس أفصح من المتكلم ، لأن
الفهم من إشارته بعيد عسير ، وأنت تقول كلما كان أغمض وأخفى كان أبلغ وأفصح .
وعارضه صاعد بن عيسى الكاتب ، وقال : صدقت ، إننا لا نفهم عنه كثيراً
مما يقول ، إلا أنه على قياس قولك يجب أن يكون ميمون الزنجى الذى نعرفه أفصح
من أبى العلاء ، لأنه يقول مالا نفهمه نحن ولا أبو العلاء أيضاً ! فأمسك . وهو
يكره من كثيرّ بن عبد الرحمن صاحب عزّة قوله :

وما روضةٌ بالحَزْن طيّبة الثرى يمجّ النّدى جثجاثُها وعرارُها

ذكر (الجثجاث) لأنه غير مختار ، ولو أمكنه ذكر غيره كان أليق وأوفق .
ولا يحب أيضا تسمية أبى تمام صاحبه (علاثة) ونداءه بالترخيم فى قوله :

قف بالطلول الدراسات عُلاثا أضحت حبالُ قطينهن رثاثا

وإن كان الروىّ قاده إلى ذلك ، فمن حظر عليه القوافى ، واقتصر به على الثاء دون غيرها من الحروف ؟ وليس يغفر لأجل ما يُلزِمُ به نفسه ذنب ، ولا يغفل له عن خطأ ، إذا كان حظر المباح ، وحرّم الحلال ، واعتمد تكلف النصب طوعاً واختياراً وهوى وقصداً .

والرابع : أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية . ومثال الكلمة العامية :

جليت والموتُ مُبدٍ حرّ صفحته وقد تَفَرْعَنَ فى أفعاله الأجلُ

فإن (تفرعن) مشتق من اسم فرعون ، وهو من ألفاظ العامة ، وعاداتهم أن يقولوا : تفرعن فلان ، إذ وصفوه بالجبرية .

والخامس : أن تكون الكلمة جارية على العرف العربى الصحيح غير شاذة . ويدخل فى هذا القسم كل ماينكر أهل اللغة ، ويردّه علماء النحو من التصرف الفاسد فى الكلمة . وقد يكون ذلك لأجل أنّ اللفظة بعينها غير عربية . كما أنكروا على أبى الشيص قوله :

وجناح مقصوص تحيّف ريشه ريبُ الزمانِ تحيُّفَ المقراضِ

وقالوا : ليس (المقراض) من كلام العرب « لأنه لم يسمع فى كلامهم إلا مثنى خلافاً لسيبويه » .

وقد تكون الكلمة عربية ، إلا أنها قد عبّر بها عن غير ما وضعت له فى عرف اللغة . كما قال أبو عبادة البحيرى :

يشق عليه الريح كلّ عشيّة جيوبَ الغمامِ بين بكرٍ وأيّم

فوضع الأيّم مكان الثّيب ، وليس الأمر كذلك ، ليس الأيّم الثّيب فى كلام العرب ، إنما الأيم التى لا زوج لها ، بكراً كانت أو ثيباً[١] . قال الله عزّ وجلّ :

(١) ذكر صاحب القاموس أن الأيم من لا زوج لها بكراً أو ثيباً ، ومن لا امرأة له ، وذكر صاحب المختار الأيامى الذين لا أزواج لهم من الرجال والنساء الواحد منها أيم ، سواء كان تزوج من قبل أو لم يتزوج قال : وامرأة أيم بكراً كانت أو ثيباً . قال الخفاجى : وقد حكى عن بعض كبار الفقهاء وهو محمد بن إدريس الشافعى غلط فى ذلك ، والصحيح ما ذكره .

« وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم » ، وليس مراده تعالى الثيبات من النساء دون الأبكار ، وإنما يريد النساء اللواتى لا أزواج لهن ، وقال الشماخ ابن ضرار :

يَقر بعينى أن أحدث أنها وإن لم أنلها ، أيِّمٌ لم تزوج

وليس يسرُّه أن تكون ثيباً .

وقد يكون العيب من جهة حذف شيء من حروف الكلمة ، كما قال رؤبة ابن العجاج : قواطناً مكةَ من وُرقِ الحمَا » يريد الحمام . وقول خُفاف بن ندبة :

كنواحِ ريش حمامةٍ نجديةٍ ومسحت باللثتين عصفَ الإثمدِ(١)

يريد كنواحى . ومن ذلك قول النجاشىّ :

فلست بآتيه ولا أستطيعه ولاكِ اسقنى إن كان ماؤك ذا فضل

أراد : ولكن اسقنى .

وقد يكون على وجه الزيادة فى الكلمة ، مثل أن يشبع الحركة فيها فتصير حرفاً ، كقول ابن هرمة :

وأنتَ على الغوايةِ حين تُرمَى وعن عيب الرجالِ بمُنتزاحِ

أى بمنتزح وقال غيره :

وأننى حيثما يَسرى الهوى بصرى من حيثما أدنُو فأنظورُ

يريد : أدنو فأنظر ، وقول الآخر :

تنفى يَداها الحصَا فى كلّ هاجرة نَفْىَ الدّراهيم تنقادُ الصياريفِ

يريد . الدراهم والصيارف .

---

(١) شبه شفتى المرأة بنواحى ريش الحمامة فى رقتها ولطافتها وحوتهما ، وأراد أن لثاتها تضرب إلى السمرة ، فكأنها مسحت بالأثمد وهو الكحل ، وعصفه ماسحق منه مصدر بمعنى اسم المفعول .

وقد يكون إيراد الكلمة على الوجه الشاذّ القليل ، وهو أردأ اللغات ، فيها لشذوذه ، والكثير أبداً خفيف ، كما يقول النحويون فى خفة الأسماء لكثرتها .

ومن هذا قول البحترى :

متحيّرين ، فباهتٌ متعجبٌ مما يرى ، أو ناظرٌ متأمّلُ

فقوله (باهت) لغة رديئة شاذة ، والعربى المستعمل : بهِتَ الرجل يبهَت ، فهو مبهوتٌ .

ومنه قول المتنبى :

وإذا الفتى طرح الكلام معرّضاً فى مجلسٍ أخذ الكلامَ اللّذْ عنى

فإن (اللّذ) فى (الذى) لغة شاذة قليلة .

وقد يكون لأن الكلمة بخلاف الصيغة فى الجمع أو غيره ، كما قال الطرماح :

وأكره أن يعيب علىّ قومى هجاى الأرذلين ذوى الحنات

فجمع إحنة على غير الجمع الصحيح ، لأنها إحنة وإحن ، ولا يقال حنات .

ومن هذا أيضاً أن يبدل حرف من حروف الكلمة بغيره ، كما قال الشاعر :

لها أشارير من لحم متمّرة من الثّعالى ووخزٌ مِنْ أرانيها[1]

يريد : من الثعالب وأرانبها .

ومنه أيضاً إظهار التضعيف فى الكلمة ، مثل قول الشاعر :

مهلاً أعاذل قد جرّبت من خلقى أنى أجود لأقوامٍ وإنْ ضننوا

وأما صرف مالا ينصرف ، كقول حسّان بن ثابت :

وجبريلٌ أمين الله فينا وروح القدس ليس له كفاء

ومنع الصرف مما ينصرف ، كقول العباس بن مرداس :

---

(١) يصف عقابا ، والأشارير جمع إشرارة ، وهى القطعة من اللحم ، ومتمرة مجففة ، والوخز القطع من اللحم . وأصل الوخز الطعن الخفيف ، كأنه يريد ما تقطعه من اللحم بسرعة .

وما كان حصنٌ ولا حابسٌ ... يفوقان مِرْداس في مجمع

وقصر الممدود، كقول الأعشى :

والقارحَ العدا وكلُّ طِمرّةٍ ... ما إنْ تنالُ يدُ الطويل قَذالها[1]

ومد المقصور، على ما روى بعضهم :

سيغنيني الذى أغناك عنى ... فلا فقرٌ يدوم ولا غناء

وحذف الإعراب للضرورة، مثل قول امرىء القيس :

فاليوم أشرب غير مستحقب ... إثماً من الله ولا واغل[2]

وتأنيث المذكر على بعض التأويل، كقول الشاعر :

وتشرق بالقول الذى قد أذعته ... كما شرقت صدر القناة من الدم

وتذكير المؤنث، كما قال الآخر :

فلا مزنةٌ ودقت ودقها ... ولا أرض أبقل إبقالها

فإن هذا وأشباهه، وما يجرى مجراه، وإن لم يؤثر فى فصاحة الكلمة كبير تأثير، فإنه يؤثر صيانتها عنه . لأن الفصاحة تنبىء عن اختيار الكلمة وحسنها وطلاوتها . ولها من هذه الأمور صفة نقص، فيجب اطراحها .

والسادس : ألا تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر آخر يكره ذكره، فإذا أوردت وهى غير مقصود بها ذلك المعنى قبحت، وإن كملت فيها صفات الحسن . ومثال هذا قول عروة بن الورد :

قلتُ لقومٍ فى الكنيف تروحوا ... عشيةَ بتنا عندماوان رُزَّحِ[3]

---

(١) القارح: من ذوات الحافر الذى شق نابه وطلع، والطمرة: الفرس، والعدا: مقصور العداء .

(٢) المستحقب: المتكسب، والواغل: الداخل على الشرب ولم يدع . قال ابن قتيبة : ولولا أن النحويين يذكرون هذا البيت، ويحتجون به فى تسكين المتحرك لاجتماع الحركات، وأن كثيراً من الرواة يروونه هكذا لظننته فاليوم أسقى (انظر الشعر والشعراء) ج ١ ص ٤٥ .

(٣) ماوان : ماء أو قرية فى أرض اليمامة، والكنيف : الحظيرة من الشجر، وقوم رزح : مهازيل، ورزح صفة لقوم، وتقديره : قلت لقوم رزح عشية بتنا فى الكنيف عند ماوان : تروحوا (هامش سر الفصاحة ٩٢) .

والكنيف أصله الساتر ، ومنه قيل للترس كنيف ، غير أنه قد استعمل فى الآبار التى تستر الحدث وشهر بها ، والخفاجى يكره هذا فى شعر عروة ، وإن كان ورد مورداً صحيحا ، لموافقته هذا العرف الطارىء . على ان لعروة عذراً ، وهو جواز أن يكون هذا الاستعمال حدث بعده ، بل لايشك أنه كذلك ، لأن العرب أهل الوبر لم يكونوا يعرفون هذه الآبار .

ومن هذا النحو قول أبى تمام :

مُتفجّر نادمتـــهُ فكأنّنى للدّلو أو لِلمِرْزَمَيْنِ نديمُ(١)

فالدلو ها هنا أحد البروج ، ولا يختار لموافقته اسم الدلو المعروف . وأنت تجد بأقرب تأمل ما بين قول القائل لمن يمدحه : أنت المرزم جوداً ، والجُنّة لمن تقصده الأيام عزّاً . وبين قوله : أنت الدلو كرماً ، والكنيف لطريد الدهر سعة ، والمعنيان صحيحان ، وحسن أحدهما وقبح الآخر ظاهر لا خفاء به .

والسابع : أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف ، فإنها متى زادت على الأمثلة المعتادة المعروفة قبحت ، وخرجت عن وجوه الفصاحة ، ومن ذلك قول أبى نصر بن نُباتة :

فإياكم أن تكشفوا عن رءوسكم ألا إن مغناطيسهن الذوائبُ

فمغناطيسهن كلمة غير مرضيّة ، لكثرة عدد حروفها . ومن هذا النوع أيضاً قول أبى تمام :

فلأذربيجانَ اختيالٌ بعدما كانت مُعرّس عبرةٍ ونكالِ

سمجتْ ونبّهنا على استسماجها ما حولها من نضرةٍ وجمالِ

فقوله (فلأذربيجان) كلمة رديئة لطولها وكثرة حروفها ، وهى غير عربية ، ولكن هذا وجه قبحها ، وكذلك قوله فى البيت الثانى (استسماجها) ردىء لكثرة الحروف ، وخروج الكلمة بذلك عن المعتاد فى الألفاظ إلى الشاذ النادر . ونحو من

---

(١) المرزمان : نجمان من نجوم المطر .

هذا قول أبي الطيب المتنبي :

إنّ الكريمَ بلا كرامٍ منهمُ مثلُ القلوب بلا سوَيْدَاوَاتِها

فسويداواتها كلمة طويلة جدا ، ولذلك لا تختار .

والثامن : أن تكون الكلمة مصغّرة فى موضع عبر بها فيه عن شيء لطيف أو خفي أو قليل ، أو ما يجرى مجرىء ذلك ، فإنه يراها تحسن به ، ومثاله قول أبي العلاء صاعد بن عيسى :

إذا لاح من برق العقيق ومُمَيْضَةٌ تدقّ على لمح العيون الشوائم

أفلا تراه لما أراد أنها خفية تدق على من ينظرها حسن التصغير فى العبارة عنها ؟ وكذلك قول الشريف الرضى :

زال وأبقى عنـــد ورّاثه جُذَيم مالٍ عرّقته الحقوقْ

فصغرّ لما أراد القلة ؛ وليس التصغير عند الخفاجي وجهاً من وجوه الفصاحة إلا فى الموضع الذى ذكره ، دون ما يسمونه تصغيراً للتعظيم ، وعلى هذا يجعل قول المتنبي :

أحادٌ أم سُداسٌ فى أحادِ لُيَيْلَتَنا المنوطةُ بالتنادِ[1]

فلا يختار التصغير فى (لييلتنا) لأنه تصغير تعظيم ، وليس على الوجه الذى ذكره . فأما قول أبي نصر بن نباتة يصف الحية :

ففي الهضبة الحمراء إن كنت سارياً أغيبرُ يأوى فى صُدوع الشواهقِ

فإن تصغيره هنا مرضيّ على ما ذكره . لأن الحية توصف بأنهـــا لا تغتذى إلا بالتراب ، فقد جفّ لحمها وذهبت الرطوبة منها ، ألا ترى إلى قول النابغة :

فبِتُّ كأنى ساورتنى ضئيلةٌ من الرُّقشِ فى أنيابها السمُّ ناقعُ

---

(١) يريد أحاد على الاستفهام ، والتنادى : يوم القيامة لأن النداء يكثر فيه ، يقول أهي واحدة أم ست فى واحدة ، يريد ليالى الأسبوع ، وجعلها اسماً لليالى الدهر كلها ، لأن كل أسبوع بعده أسبوع آخر إلى آخر الدهر

فوصفها بأنها ضئيلة لما ذكره .

* * *

وهذا البحث المسهب الذى يجعله البلاغيون فى مقدمة ما يعرضون من علوم البلاغة من أمتع البحوث البيانية ، بل من أهم ما يأخذ بيد الناقد ، ويشحذ ملكته لإجادة النظر فى الأعمال الأدبية ، ويأخذ بيد الأدباء ، ويرشدهم إلى مواضع الإجادة ليحتذوها ، ومواطن الزلل ليتحاشوها . وليت الدراسة البلاغية اقتصرت على مثل هذا المنهج المجدى فى تعرف الأدب والمعين على تذوقه ، بدل هذه القواعد الجافة التى لا تعلم البلاغة ، ولا تعين أديبا ، ولا تأخذ بيد ناقد .

ولم يقصر الخفاجى الكلام على اللفظة المفردة ، وهى الوحدة فى موضوع الكلام ، ولكنه تجاوزها إلى الكل الذى ينشأ من مجموع الكلمات ، والنظم الذى يتألف منها . والأدب عنده صناعة ، وكل صناعة من الصناعات فكمالها بخمسة أشياء على ما ذكره الحكماء :

(١) الموضوع : وهو الخشب فى صناعة النجارة .

(٢) الصانع : وهو النجار .

(٣) الصورة : وهى كالتربيع المخصوص ، إن كان المصنوع كرسياً .

(٤) الآلة : مثل المنشار والقدوم وما يجرى مجراهما .

(٥) الغرض : وهو أن يقصد على هذا المثال أن يجلس فوق ما يصنعه .

وإذا كان الأمر على هذا ، ولا تمكن المنازعة فيه ، وكان تأليف الكلام المخصوص صناعة ، وجب أن نعتبر فيها هذه الأقسام .

(١) فالموضوع : هو الكلام المؤلف من الأصوات ، وهو ما سبق شرحه من حال اللفظة بانفرادها وما يحسن فيها وما يقبح .

(٢) والصانع : هو المؤلف الذى ينظم الكلام بعضه مع بعض ، كالكاتب والشاعر وغيرهما .

(٣) والصورة : هى كالفصل للكاتب والبيت للشاعر ، وما يجرى مجراهما .

(٤) والآلة : أقرب ما قيل فيها إنها طبع هذا الناظم ، والعلوم التى اكتسبها بعد ذلك ، ولهذا لا يمكن أحداً أن يعلم الشعر من لا طبع له ، وإن جهد فى ذلك . لأن الآلة التى يتوصل بها غير مقدورة لمخلوق ، ويمكن تعلم سائر الصناعات ، لوجود كل ما يحتاج إليه من آلاتها .

(٥) والغرض : يكون بحسب الكلام المؤلف ، فإن كان مدحاً كان الغرض به قولا ينبىء عن عظم حال الممدوح ، وإن كان هجواً فبالضد . وعلى هذا القياس كل مايؤلف ، وإذا تأملته وجدته كذلك .

وقد ذهب أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب إلى أن المعانى فى صناعة الكلام موضوع لها ، وذكر ذلك فى كتاب « نقد الشعر » . وقال فى كتابه « الخراج وصناعة الكتابة » عند كلامه على البلاغة : إن اللغة تجرى مجرى الموضوع لصناعة البلاغة . وهذان القولان على ما نراهما مختلفان ، والصحيح فى نظر الخفاجى ماذكره وما يوافق كلام قدامة فى كتاب الخراج .

ويقال لقدامة إذا ذهب إلى أن المعانى هى الموضوع : خبرنا عن الألفاظ التى أخذها هذا الصانع المؤلف فألفها ، إذا لم تكن عندك موضوعاً لصناعة الكلام فما منزلتها من الأقسام التى اعتبرها الحكماء فى كل صناعة ؟ والتأمل قاض بصحتها ، ونحن نرى تأثير الألفاظ تأثيراً بيناً فى الحسن والقبح ، ولا يجوز أن تكون مع هذه العلقة الوكيدة غريبة عنها . فإن قيل : إنها الآلة ، قيل : وأى صناعة من الصناعات تصاحبها الآلة بعد فراغ الصانع منها ، حتى تصير أصلا والمصنوع تابعاً لها ؟ ولما كانت علقة المعـــانى وكيدة أيضاً فإن المعانى والألفاظ هى صناعة الصانع التى أظهرها فى الموضوع ، وهى التى تكمل الأقسام المذكورة ، فأما الألفاظ فليست من عمله ، وإنما له منها تأليف بعضها من بعض حسب .

وإذا كان تكون الكلمة من حروف متباعدة المخارج يجعلها فصيحة ، فكذلك التأليف ، فينبغى تجنب تكرار الحروف المتقاربة فى تأليف الكلام . بل إن

التكرار فى التأليف أقبح . وذلك أن اللفظة المفردة لايستمر فيها من تكرار الحرف الواحد أو تقارب الحروف مثل ما يستمر فى الكلام إذا طال واتسع . قال الخفاجى : وما زال أصحابنا يتعجبون من هذا البيت :

لوكنتُ كنتُ كتمتُ الحبَ كنتُ كما كنا نكونُ ولكن ذاك لم يكُنِ

وليس يحتاج إلى دليل على قبحه للتكرار . وقد روى أن أبا تمام لما أنشد أحمد بن أبى دُؤاد قوله :

فالمجدُ لا يرضى بأن ترضىَ بأن يرضى المؤمل منك إلاّ بالرضا

قال له إسحق بن إبراهيم الموصلى : لقد شققت على نفسك يا أبا تمام ، والشعر أسهل من هذا . وقول الآخر :

لم يضرْها والحمـد لله شىءٌ وانثنتْ نحوعَـزْفِ نفسٍ ذَهُولِ

فإن المصراع الثانى من هذا البيت يثقل التلفظ به وسماعه ، لما فيه من تكرر حروف الحلق .

وقد ذهب أبو الحسن علىّ بن عيسى الرُّمّانى إلى أن التأليف على ثلاثة أضرب : متنافر ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ، ومتلائم فى الطبقة العليا . قال :

والمتلائم فى الطبقة الوسطى كقول الشاعر :

رمَتْنِى وسترُ الله بينى وبينها عشيَّة آرامِ الكناس[1] رميمُ

ألاربَّ يوم لو رمتنى رميتها ولكنّ عهدى بالنضال قـديمُ

قال : والمتلائم فى الطبقة العليا القرآن كله . وذلك بيّن لمن تأمله ، والفرق بينه وبين غـيره من الكلام فى تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والطبقة الوسطى .

---

(١) رميم امرأة ، وهى فاعل (رمتنى) والبيتان لأبى حية النميرى . أى رمتنى بطرفها ، وعنى بستر الله الإسلام أو الشيب ، وآرام الكناس : موضع وروى « بأحجار الكناس » قال المبرد فى تفسير البيت الثانى : لو كنت شاباً لرميت كما رمت ، وفتنت كما فتنت ، ولكن قد تطاول عهدى بالشباب .

ورأى الرماني هذا غير صحيح في نظر الخفاجي ، وقسمته فاسدة ؛ وذلك أن التأليف على ضربين فقط : متنافر ، ومتلائم . وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤماً من بعض ، على حسب مايقع التأليف عليه ، ولا يحتاج أن يجعل قسماً ثالثاً ، كما يكون من المتنافر ما بعضه أشد تنافراً وأكثر من بعض ؛ ولم يجعل الرماني ذلك قسماً رابعاً ويرى الخفاجي أن إعجاز القرآن لايلتمس من تلك الجهة ، وإنما له سبيل آخر ذكره (ص ١١٠ — ١١١) .

وإذا كان يقبح تكرار الحروف المتقاربة المخارج ، فتكرار الكلمة بعينها أقبح وأشنع ، فقول أبي الطيب المتنبي :

العارضُ الهتن ابن العارض الهتن[١] ابـ ... ن العارض الهتن ابن العارض الهتنِ

من أقبح ما يكون من التكرار وأشنعه . وليس كل تكرار قبيحاً . وقد أجاز له شيخه أبو العلاء المعرى قول الحطيئة :

ألا طرقتنا بعد ما هجعوا هند ... وقد سرن خمساً واتلأب[٢] بنا نجدُ

ألا حبذا هندٌ وأرضٌ بها هندُ ... وهندٌ أتى من دونها النأى والبعدُ

وقال : من حبه لهذه المرأة لم ير تكرير اسمها عيباً ، ولأنه يجد للتلفظ باسمها حلاوة ، فلم ير المعرى من الاعتذار للتكرير إلا هذا العذر . ومما يستقبح لأبي الطيب لهذا السبب :

لك الخير غيرى رام من غيرك الغنى ... وغيرى بغير اللاذقيّة لاحقُ

وقوله :

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله ... ويجهل علمى أنه بي جاهـــلُ

لأنه ذكر الجهل خمس مرات ، وكرر (بي) فلم يبق من ألفاظ البيت مالم يعده إلا القليل . وأما قوله :

---

(١) العارض : السحاب المعترض في الأفق ، والهتن : الكثير الصب ، يعنى أن الممدوح جواد من آباء اجواد .

(٢) اتلأب الأمر : استقام ، واتلأب الطريق . استقام وامتد .

فقلقلت بالهم الذى قلقل الحشا   قــلاقل عيس كلهن قــلاقل

غثاثة عيشى أن تغث كرامتى   وليس بغث أن تغث[1] المــآكل

فقد اتفق له أن كرر فى البيت الأول لفظة مكررة الحروف ، فجمع القبح بأسره فى صيغة اللفظة نفسها ، ثم فى إعادتها وتكرارها ، وأتبع ذلك بغثاثة فى البيت الثانى ، وتكرار (تغث) فلست تجد ما تزيد على هذين البيتين فى القبح .

ويقبح الكلام إذا أكثر فيه الوحشى أو العامى . أما جريان الكلمة على العرف العربى الصحيح ، فإن للتأليف بهذا علقة وكيدة ، لأن إعراب الكلمة لتأليفها من الكلام ، وعلى حكم الموضع الذى وردت فيه .

* * *

ويطول بنا الكلام إذا أردنا إحصاء ما درسه من فنون البيان وعناصر الجمال الأدبى بعد هذه الدراسة العميقة فى فصاحة اللفظ المفرد وفصاحة التركيب ، فقد عرض لتلك الفنون التى يعرفها البيانيون وعلماء البديع ، ولكنه لم يعرضها عرضاً قاعديا ، وإنما يعرضها عرضاً أدبياً نقدياً ، يبين أثرها فى صناعة البيان ، وعرضاً لنماذج جيدة منها ، وأخرى رديئة ، وبيان العلة فى استحسانها أو استهجانها بما يدل على العلم الصحيح ، والذوق الأدبى المستقيم .

دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانى :

كان عبد القاهر الجرجانى[2] معاصراً لابن سنان الخفاجى ، وقد عاشا فى القرن

---

(١) قلقلت : حركت ، وقلاقل العيس: النوق الخفيفة ، وقلاقل الثانية : جمع قلقلة بمعنى الحركة ، والغثاثة الرداءة ، يعنى أن رداءة عيشه فى رداءة كرامته لا فى رداءة مآكله .

(٢) هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى ، الإمام النحوى المتكلم المشهور ، قال السيوطى إنه أخذ النحو عن ابن أخت الفارسى ، ولم يأخذ عن غيره ، لأنه لم يخرج من بلده (بغية الوعاة : ص ٣١١) ولعل هذا فى النحو فقط ، أما الأدب فإن من أهم أساتذته فيه القاضى أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى صاحب « الوساطة » وكان عبد القاهر من كبار أئمة العربية والبيان . ومن تصانيفه : أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز فى البلاغة ، والمغنى فى شرح الإيضاح ، وإعجاز القرآن الكبير والصغير ، وكتاب الجمل ، والعوامل المائة العاملة فى التصريف . توفى سنة ٤٧١ هـ ، أو سنة ٤٧٤ هـ ، ومن شعره :

الخامس الهجرى ؛ وكان القرن الرابع قرن الاختصاصيين الذين هجروا التعميم غير العلمى ، واهتموا بمعالجة التفاصيل ونقـــد النصوص ، وبذلك هيئوا السبيل لأصحاب العقول العظيمة الذين وقفوا على آثارهم ، ومن بين أصحاب العقول هؤلاء عبد القاهر الجرجانى . . ويمكن اعتبار عصر عبد القاهر مرحلة النضج والرشد الفكرى فى تلك الحياة . فالذوق العربى قد جارى سنة الطبيعة فترقى من طور البساطة ، بما جدّ عليه من عوامل الرقى الاجتماعى والفكرى إذ اتسعت رقعـة الدولة ، وتطورت أنظمتها فى الحكم والحياة ، وتنوعت العناصر المؤلفة لشعوبها ، والتيارات المكونة لثقافتها ، وتحضّرت أساليب لهوها ومتعتها الفنية ؛ وعلى هـذا ارتقى الذوق العربى فى الفن ، كما اقتضت سـنة العمران ، من مجرد الانفعال والاستحسان إلى مراتب التذوق المنظم القائم على تعرف علل التأثر وأسبابه ، ثم بدأت الروافد المختلفة تمد ذلك الجدول الطبيعى الجارى ، وتزيد فى تياره[1] .

وقد سبق أن قلنا إن الفكرة المنظمة فى الأدب . والنظرة العلمية فى البيان تظهران بوضوح فى كتاب « سر الفصاحة » ، الذى قسّم العمل الأدبى إلى جزئيات ، وتناول هذه الجزئيات من أدناها ، وهو الصوت ثم المقطع ثم الكلمة التى جعل لفصاحتها أسبابا ومظاهر ، إذ كان من الأصوات ما يقبل وما ينفر منه ، ومن الكلمات ما يستحسن وما يستهجن ، وما هو مستعمل وما هو مهمل ، ولكل ذلك أثره فى الإبانة والإفصاح ، لأن الكلمات هى لبنات النص الأدبى ، وما لم تكن هذه اللبنات سليمة فى تكوينها ، جيدة فى مادتها ، فإن بناء النص لابد سيكون ضعيفا سريع الانهيار .

ولكن عبد القاهر يسير فى طريق آخر ، وينهج نهجاً مضاداً ، فليس لهذه الجزئيات

=

لا تأمن النفثة من شاعر ما دام حياً سالماً ناطقاً
فإن من يمدحكم كاذباً يحسن أن يهجوكم صادقاً

وقوله فى خمول العلماء ونباهة الجهلاء :

كبر على العلم يا خليلى ومل إلى الجهل ميل هائم
وعش حماراً تعش سعيداً فالسعد فى طالع البهائم

(١) من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده للأستاذ محمد خلف الله : ص ١٠٦ (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٤٧ م) .

فى نظره كبير أثر ، ولكن الكلى هو الذى استدعى الجزئىّ ، وكلما كان الكلى سليما فى مبحثه ، وفى الفكرة التى يعبّر عنها تبع ذلك سلامة كل جزئية من جزئيات هذا الكلى .

* * *

ويعنينا قبل أن ننظر فى تلك الدراسة القيمة التى بسطها الجرجانى فى كتابيه أن ننبه إلى أن عبارات « البلاغة » و « الفصاحة » و « البيان » وما شاكلها من المصطلحات تكاد تتقارب فى نظر عبد القاهر ، لأنها جميعاً ـ كما يقول ـ يعبر بها عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا ، وأخبروا السامعين عن أغراضهم ومقاصدهم ، وراموا أن يعلموهم ما فى نفوسهم ، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم[1] .

وإذا كان هذا هو فهم عبد القاهر لدلالة هذه المصطلحات ودلالة على تقاربها فى ذهنه ، كما كان ذلك عند الذين عاصروه والذين سبقوه حين لم يحاولوا الفصل بين الدراسات البيانية أو تقسيمها إلى فنونها الثلاثة : المعانى والبيان والبديع . فإن من الخطأ ما وقع فيه ناشر الكتاب حيث كتب تحت (دلائل الإعجاز) وهو عنوان الكتاب عبارة « فى علم المعانى » كما كتب تحت (أسرار البلاغة) وهو عنوان الكتاب الآخر لعبد القاهر « فى علم البيان » ويؤكد ذلك بقوله إن عبد القاهر هو مؤسس علمى البلاغة ومقيم ركنيها « المعانى والبيان » بكتابيه[2] .

والحقيقة أن كلمة « المعانى » وإن وردت فى ثنايا كلام عبد القاهر ، فإنه لم يكن يعنى بها شيئاً مما عناه السكاكى والذين جاءوا بعده من علماء البلاغة . وحسبنا أن نشير إلى أن فى (دلائل الإعجاز) كثيراً من المباحث التى لا تدخل فى صميم مباحث (علم البيان) ومباحث (علم البديع) كما حددها البلاغيون . ومن أمثلة ذلك ما ننقله من ثبت (دلائل الإعجاز) كما وضعه هذا الناشر :

(١) اللفظ يراد به غير ظاهره — الحقيقة والمجاز (ص ٥٢)

---

(١) دلائل الاعجاز : ص ٣٥ (الطبعة الرابعة : دار المنار — القاهرة ١٣٦٧ هـ) .

(٢) مقدمة الناشر (السيد رشيد رضا) فى التعريف بدلائل الاعجاز : ص (ح) .

(٢) المجاز ، وشرح معنى الاستعارة (ص ٥٣).
(٣) التمثيل ، أو الاستعارة التمثيلية (ص ٥٤)
(٤) ترجيح الكناية والاستعارة والتمثيل على الحقيقة (ص ٥٥)
(٥) تفاوت الكناية والاستعارة والتمثيل (ص ٥٨)
(٦) الاستعارة والخاصى النادر منها ، ووجه حسنه (ص ٥٩)
(٧) الاستعارة وتفاوتها فى اللفظ الواحد ، وتعددها للتناسب (ص ٦٢)
(٨) الاستفهام على سبيل التشبيه والتمثيل (ص ٩٤)
(٩) الكناية والتعريض (٢٣٦)
(١٠) غلط الناس فى معنى الحقيقة والمجاز (ص ٢٨٠)
(١١) وجه كون المجاز أبلغ من الحقيقة (ص ٢٨١)
(١٢) الإعجاز ليس بالاستعارة ، ولكنّ لها دخلا فيه (ص ٢٩٩)
(١٣) فصاحة المفرد تختص بالاستعارة (ص ٣٠٩)
(١٤) بيان الفصاحة فى اللفظ والفصاحة فى النظم ، وكون فصاحة الكن والاستعارة والتمثيل عقلية معنوية ، ومعنى كون الاستعارة أبلغ من الحق (ص ٣٢٩) .
(١٥) غلط العلماء فى تفسير الاستعارة وجعلها من المنقول (ص ٣٣٣)
(١٦) الاستعارة المكنية لا يظهر فيها النقل (ص ٣٣٤)
(١٧) تعريف الاستعارة مطلقاً (٣٣٥)
(١٨) الكناية وسبب كونها أفصح من التصريح (ص ٣٤٣)
(١٩) بيان غلط بعض الآراء فى بلاغة الاستعارة (ص ٣٤٤)
(٢٠) حسن الاستعارة على قدر إخفاء التشبيه (ص ٣٤٦)
(٢١) الاحتذاء والأخذ والسرقة فى الشعر (ص ٣٦٠)
(٢٢) ذم السجع والتجنيس المتكلفين لأن الألفاظ تتبع المعانى (ص ٤٠١)

ولعل الذى أوقع الناشر فى هذا الخطأ المقصود أنه وجد المعنيين بالدراسا البلاغية لايدرسون المعانى والبيان إلا على الوجه الذى حدده السكاكى ، ومن تبعه

الملخصين والشارحين لمفتاح العلوم من المراد بهذين العلمين ، والذين لم يعد يستهويهم إلا ماعرفوا من المصطلحات ، والمسائل المحصورة فى «مفتاح العلوم» ، وغيره من الكتب التى لم تتجاوز السير فى الطريق التى رسمها ، فأراد الناشر الترويج لكتابه من هذا الوجه . وفى سبيل ذلك كتب على الكتاب مالم يكتب صاحبه ، وذهب مذهباً عجيباً فى فهم عبارات المؤلف ، وهو الفهم الذى يناسب مراده . وهذا مثل واحد فى التعسف فى فهم الكلام :

ذلك أن عبد القاهر يقول فى مدخله إلى « دلائل الإعجاز » ينبغى لكل ذى دين وعقل أن ينظر فى هذا الكتاب الذى وضعنا ـ يشير إلى دلائل الإعجاز ـ ويستقصى التأمل لما أودعناه . فإن علم أنه الطريق إلى البيان والكشف عن الحجة والبرهان ، تتبع الحق وأخذ به . وإن رأى طريقاً غيره أومأ لنا إليه ، ودلنا عليه ، وهيهات ذلك !

إن هذه العبارة التى لم يذكر فيها إلا (البيان) أيا كان معناه ، يعلق عليها «السيد رشيد رضا» فى هامشه بأن عبد القاهر يريد كتاب دلائل الإعجاز ، وهو صريح فى كونه هو الواضع لعلم المعانى[1] .

أما أنا فلا أجد فى هذه العبارة ما يدل على ذلك بأية لغة أو بأية دلالة ، لا تصريحاً ولا تلميحاً . ثم تراه يعود ليؤكد هذا بتعليقه على بيت عبد القاهر :

وفاعل مسند ، فعل تقدمه   إليه يكسبه وصفاً ويعطيه

بقوله : يريد نظم القرآن وأسلوبه ، وفى هذا البيت تصريح أيضاً بأنه هو الواضع للفن[2] .

بل ربما كان الأمر عكس ذلك تماما ، لأن عبد القاهر يذكر البيان بلفظه كما رأيت هنا . ويذكر علم البيان بصراحة فى قوله : إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلا ، وأبسق فرعا ، وأحلى جنى ، وأعذب ورداً ، وأكرم نتاجاً ، وأنور سراجاً من (علم البيان) الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشي ، ويصوغ الحلي ، ويلفظ الدر ، وينفث السحر ، ويريك بدائع من الزهر[3] .

---

(1) المدخل إلى دلائل الإعجاز : ص ٧ . وانظر هامش هذه الصفحة (٣) و (٤) .

(2) المدخل إلى دلائل الإعجاز : ص ٧ . وانظر هامش هذه الصفحة (٣) و (٤) .

(3) دلائل الإعجاز : ص ٤ .

تنهض فلسفة عبد القاهر البيانية على أساس فكرة النظم ، وليس للنظم ، معنى عنده سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض ، والكلم ثلاث : اسم ، وفعل ، وحرف . وللتعليق فيما بينها طرق معلومة ، وهذا التعليق لا يعدو ثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم ، وتعلق اسم بفعل ، وتعلق حرف بهما . . ومختصر الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد ، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه ، وكذلك السبيل فى كل حرف يدخل على جملة ، ألا ترى أنك إذا قلت « كأن » يقتضى مشبها ومشبهاً به ، كقولك كأن زيداً أسد . وكذلك إذا قلت « لو » و « لولا » ، وجدتهما تقتضيان جملتين تكون الثانية جوابا للأولى .

وجملة الأمر أنه لا يكون كلام من حرف وفعل أصلا ، ولا من حرف واسم إلا فى النداء ، نحو يا عبد الله . وذلك أيضاً إذا حقّق الأمر كان كلاماً بتقدير الفعل المضمر الذى هو : أعنى ، وأريد ، وأدعو . و « يا » دليل عليه ، وعلى قيام معناه فى النفس .

والمعانى التى تنشأ من تعلق الاسم بالاسم ، وتعلق الحرف بهما ، هى معانى النحو وأحكامه ، فالتعلق والإسناد يفهمان من النحو ، وعنهما تكون المعانى التى يريد المتكلم إبرازها ، ويستطيع السامع إدراكها . ولا ترى شيئاً من ذلك يعدو أن يكون حكماً من أحكام النحو ومعنى من معانيه .

والواقع أن هذه الفكرة لم يكن عبد القاهر مخترعاً لها ، وإن كان هو الذى بسط فيها القول ، وأقام على أساسها فلسفة كتابه . وإنما كانت هذه الفكرة وليدة ذلك الصراع الذى أثاره امتزاج الثقافات ، وتعصب حملة اليونانية لفلسفة اليونان ومنطقهم ، ودفاع حماة العربية عن تراثهم وثقافتهم ومنها الثقافة النحوية .

ومن مظاهر هذا الصراع تلك المناظرة الحادة التى قامت بين الحسن بن عبد الله المرزبانى المعروف بأبى سعيد السيرافى[1] وبين أبى بشر متّى بن يونس ، فى مجلس

---

(١) كان يدرس ببغداد علوم القرآن والنحو واللغة والفقه والفرائض ، قرأ القرآن على أبى بكر ابن مجاهد واللغة على ابن دريد ، وقرأ عليه النحو ، أفتى فى جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب أبى حنيفة ، فما وجد له خطأ ولا عثر له على زلة ، وقضى ببغداد ، هذا مع الثقة والديانة والأمانة والرزانة ، صام أربعين سنة ، وكان زاهداً ورعاً لم يأخذ على الحكم أجراً إنما كان يأكل من كسب يمينه ، شرح كتاب سيبويه ، وله كتب كثيرة منها الوقف والابتداء ، المدخل الى كتاب سيبويه ، صنعة الشعر والبلاغة . توفى فى خلافة الطائع سنة ٣٦٨ هـ .

الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ، وفى هذه المناظرة دافع أبو سعيد السيرافى عن النحو العربى ، وانتصر متّى للمنطق اليونانى . فقد قال الوزير لمن فى المجلس من العلماء : أريد أن ينتدب منكم إنسان لمناظرة متّى فى حديث المنطق ، فإنه يقول : لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، والشك من اليقين ، إلا بما حواه من المنطق ، وملكه من القيام عليه ، واستفاده من مواضعه على مراتبه وحدوده . فأحجم القوم وأطرقوا ، حتى قال ابن الفرات : أنت لها يا أبا سعيد !

وكان من كلام أبى سعيد السيرافى فى هذه المناظرة :

— إذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يتوصّل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة ؟

- أسألك عن حرف واحد هو دائر فى كلام العرب ، ومعانيه متميزة عند أهل العقل ، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاليس الذى تدل به وتباهى بتفخيمه ، وهو الواو ، وما أحكامه ؟ وكيف مواقعه ؟ وهل هو على وجه واحد أو وجوه ؟ فبهت متى ، وقال : هذا نحو ، والنحو لم أنظر فيه ، لأنه لا حاجة بالمنطق إلى النحو ، وبالنحوىّ حاجة إلى المنطق : لأن المنطق يبحث عن المعنى ، والنحو يبحث عن اللفظ . فإن مر المنطق باللفظ فبالعرض ، وإن عبّر النحوى بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ ، واللفظ أوضع من المعنى !

قال أبو سعيد : أخطأت ! لأن المنطق ، والنحو ، واللفظ ، والإفصاح ، والإعراب والبناء ، والحديث ، والإخبار ، والاستخبار ، والعرض ، والتمنى ، والحضّ ، والدعاء ، والنداء ، والطلب ، كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة . ألا ترى أن رجلا لو قال : نطق زيد بالحق ولكن ما تكلم بالحق ، وتكلم بالفحش ولكن ما قال الفحش ، وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح ، وأبان المراد ولكن ما أوضح . أو فاه بحاجته ولكن ما لفظ ، أو أخبر ولكن ما أنبأ ، لكان فى جميع هذا مخرّفاً ومناقضاً ، وواضعاً للكلام فى غير حقه ، ومستعملا للفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره ؟ والنحو منطق ، ولكنه مفهوم باللغة .

وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى ، أن اللفظ طبيعى ، والمعنى عقلى ، ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان ، يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة ، ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان ، لأن مستملى المعنى عقل ، والعقل إلهى ، ومادة اللفظ طينية ، وكل طينى متهافت . وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التى تنتحلها ، وآلتك التى تزهى بها ، إلا أن تستعير من العربية اسما لها فتعار ويسلم لك بمقدار . وإن لم يكن لك بد من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة ، فلا بد لك أيضا من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة ، والتوقى من الخلة اللاحقة لك !

قال متىّ : يكفينى من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف ، فإنى أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها لى يونان !

قال أبو سعيد : أخطأت ! لأنك فى هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائها ، على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها . وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف ؛ فإن الخطأ والتحريف فى الحركات ، كالخطأ والفساد فى المتحركات .

لم تدّعى أن النحوى إنما ينظر فى اللفظ ؟ والمنطقى ينظر فى المعنى لا فى اللفظ ؟

هذا كان يصح لو كان المنطقى يسكت ويجيل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد فى الوهم السيّاح ، والخاطر العارض ، والحدس الطارىء ، وأما وهو يريغ أن يبرز ما صح له بالاعتبار والتصفح إلى المتعلم والمناظر ، فلا بد له من اللفظ الذى يشتمل على مراده ، ويكون طباقاً لغرضه ، وموافقا لقصده .

معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته ، وبين وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها ، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير ، وتوخى الصواب فى ذلك ، وتجنب الخطأ فى ذلك . وإن زاغ شىء عن النعت ، فإنه لا يخلو من أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر والتأويل البعيد ، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم ، فأما ما يتعلق باختلاف لغات القبائل ، فذلك شىء مسلم لهم ، ومأخوذ عنهم ، وكل ذلك محصور بالتتبع ، والرواية والسماع ، والقياس المطرد

على الأصل المعروف من غير تحريف ، وإنما دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعانى لاتعرف ولا تستوضح إلا بطريقهم ونظرهم وتكلفهم !

إذا قال لك القــائل : كن نحوياً لغوياً فصيحاً ، فإنما يريد : افهم عن نفسك ماتقول ، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك ، وقدّر اللفظ على المعنى فلا ينقص عنه . هذا إذا كنت فى تحقيق شىء على ماهو به . فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد ، فاجلُ اللفظ بالروادف الموضحة ، والأشباه المقربة والاستعارات المبتعة ، وسدد المعانى بالبلاغة(١) .

وتلك هى حقيقة الأفكار التى تبناها عبد القاهر ، وصاغ منها كتابه «دلائل الإعجاز» فالنحو هو كل شىء ، ووضع اللفظ إلى جانب اللفظ وضعاً تمليه قواعده هو أساس المعنى الذى يدل عليه الوضع أو تعليق اللفظة باللفظة . وفكرة النظم التى نادى بها عبد القاهر تقوم على معرفة هذا النحو ، وما ينشأ عن الكلمات حين تتغير مواضعها من المعانى المتجددة المختلفة ، فالألفاظ مغلقة على معانيها ، حتى يكون الإعراب هو الذى يفتحها ، والأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها ، وهو المعيار الذى لايتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه ، والمقياس الذى لايعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه ، ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسّه ، وإلا من غالط فى الحقائق نفسه .

والذين تكلموا فى معنى الفصاحة والبلاغة والبيان بعض كلامهم — فى نظر عبد القاهر — كالرمز والإيماء والإشارة فى خفاء ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبىء ليطلب ، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج . وهنا نظم وترتيب وتأليف وتركيب ، والنظم يفضل النظم ، والتأليف يفوق التأليف كما أن النسج قد يفضل النسج ، والصياغة قد تفوق الصياغة . كذلك يفضل بعض الكلام بعضا ، ويتقدم منه الشىءُ الشىءَ .

والحاجة ماسة إلى معرفة جهات الفضل فى النظم ، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقّش ، ما تعلم به وجه دقة الصنعة ، أو يعمله بين يديك ، حتى

(١) راجع الجزء الثامن من معجم الأدباء : ص ١٩٠ وما بعدها (طبعة دار المأمون — القاهرة) .

ترى عيانا كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء ، وماذا يذهب منها طولا وما يذهب منها عرضاً ، وبم يبدأ وبم يثنى وبم يثلث ، وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ماتعلم منه مكان الحذق وموضع الأستاذية .

وهذا ما أراد به عبد القادر أن ينبه به على خطته ومنهجه فى الكتاب ، فهو يقدّم لما يريد ، ويتبع التقدمة بالنص ، ثم يأخذ فى تحليله تحليلا يريك مواضع الحسن فى هذا النص ، ويأخذ بيدك فيضعها على المواضع التى يجد فيهـــا الإجادة أو النقص ، ثم يستخلص ما يريد من القواعد بعد طول الموازنة والنقاش

فإذا كانت الفصاحة خصوصية فى نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة أو على وجوه تظهر بها الفائدة ، فإن هذا القول المجمل ليس كافياً فى معرفتها ومغنيا فى العلم بها ، بل لا بد من القول المرسل ، الذى فيه التفصيل ، ووضع اليد على الخصائص التى تعرض فى نظم الكلم ، وعدها واحدة واحدة ، وتسميتها بأسمائهـــا .

وإذا كان عبد القاهر يعتقد أن النظم درجات ، وأنه يترقى منزلة فوق منزلة ، ويستأنف غاية بعد غاية ، حتى ينتهى إلى حيث تنقطع الأطماع ، فلا يمكن أن يكون معنى ذلك أنه يجعل الصحة التى تنشأ عن قواعد النحو والإعراب كل شيء فى النظم الأدبى ، لأن هذه الصحة قد تتوافر فى أدنى مراتب الكلام ، وهو مع ذلك صحيح من حيث انتظام أجزائه وتعلّق كلماته بعضها ببعض . كما أنها تتوافر فى أعلى درجات البيان ، وهو الكلام المعجز فى القرآن الكريم وفيما هو أقل منه درجة أو درجات . إذن فلا يمكن أن يقف مراد عبد القاهر عند حد الصحة التركيبية أو الصحة الإعرابية ، ولكن هذا المراد يتجاوز هذه الصحة إلى درجات من الحسن والجمال التى لا تحدها حدود فى صناعة الكلام .

* * *

قدمنا أن ابن سنان الخفاجى يبدأ بتناول البيان من أدنى منازله وأقل جزئياته وهى الصوت والمقطع ، ثم اللفظة المفردة التى هى أساس التركيب ، وأن اللفظة الأدبية

لها صفات ومظاهر جمالية أوفصاحية ، وأن هذا شرط أولىّ فى فصاحة التركيب الذى يتكون من هذه المفردات ، وأن التركيب أيضاً له صفات تكون عناصر لجماله وحسنه وبيانه .

ولكن عبد القاهر يذهب مذهباً آخر فى البحث البيانى . نظرة تعرف الكل نظما مستوى الأجزاء كامل الصفات ، وتنكر الجزء إنكاراً واضحاً ، ويصرّح بأن هذا الجزء لا أثر له فى بناء العمل الأدبى .

وعنده أن عبارات البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة ، وغيرها من ألفاظ التفضيل لا معنى لها مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة ، وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى .

ولا قيمة للكلمة قبل دخولها فى التأليف ، وقبل أن تصير إلى الصورة التى يفيد بها الكلام غرضاً من أغراضه فى الإخبار والأمر والنهى والاستخبار والتعجب ، وتؤدّى فى الجملة معنى من المعانى التى لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة ، وبناء لفظة إلى لفظة ؛ وليس بين اللفظتين تفاضل فى الدلالة ، حتى تكون إحداهما أدل على معناها الذى وضعت له من الأخرى .

ويسير فى الشوط إلى غايته فيسأل : هل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم ، وحسن ملاءمة معناها لمعانى جاراتها ، وفضل مؤانستها لأخواتها ؟

وهل قالوا : لفظة متمكنة ومقبولة ، وفى خلافها : قلقة ونابية ومستكرهة ، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم ؛ وأن الأولى لم تلق بالثانية فى معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية فى مؤداها ؟

والألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هى كلم مفردة ، ولكن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها ، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ . ومما يشهد لذلك أنك ترى

الكلمة تروقك وتؤنسك فى موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر[١] .

هل تشك إذا فكرت فى قوله تعـــالى « وقيلَ يا أرضُ ابلعى ماءَكِ ويا سماء أقلعى ، وغيض الماءُ ، وقُضى الأمرُ ، واستوتْ على الجودىّ ، وقيل بُعداً للقوم الظالمين » فتجلى لك منها الإعجاز ، وبهرك الذى ترى وتسمع ، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة إلا الأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى الثانية ، والثالثة الرابعة ؟ وهكذا إلى أن تستقريها إلى آخرها ، وأن الفضل تناتج ما بينها ، وحصل من مجموعها .

إذا شككت فتأمل : هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتهـا وأفردت لأدّت من الفصاحة ما تؤديه ، وهى فى مكانها من الآية ؟

قل « ابلعى » واعتبرها وحدها ، من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها ، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها . وكيف بالشك فى ذلك ؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة فى أن نوديت الأرض ، ثم أمرتْ ثم كان النداء بـ « يا » دون « أى » ثم إضافة الماء إلى الكاف ، دون أن يقال : ابلعى الماء ، ثم اتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم أن قيل « وغيض الماء » ، فجاء الفعل مبنياً للمفعول ، وتلك الصيغة تدل على أنه لم يغض إلا بأمر آمر ، وقدرة قادر . ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى « وقضى الأمر » . ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور ، وهو « استوت على الجودى » ثم إضمار السفينة قبل الذكر ، كما هو شروط الفخامة والدلالة على عظم الشأن ثم مقابلة « قيل » فى الخاتمة بـ « قيل » فى الفاتحة .

أفترى لشىء من هذه الخصائص التى تملؤك بالإعجاز روعة ، وتحضرك عند تصوّرهـا هيبة تحيط بالنفس من أقطارها ، تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت

---

(١) انظر دلائل الإعجاز : ص ٣٥ — ٣٨ .

مسموع ، وحروف تتوالى فى النطق ، أم كل ذلك لما بين معانى الألفاظ من الاتساق العجيب ؟

وبمثل هذا الأسلوب التحليلى يصل عبد القاهر إلى ما يريد من تقرير ما أسلف من أن الشأن للنظم كاملا ، ولا شيء من الاعتبار للفظ وحده .

ولكن عبد القاهر ينسى فضل الألفاظ المختارة فى هذه الآية المعجبة ، فهنالك قبل هذا النظم وهذا التلاؤم الذى فصّله ، وهذا الوضع للكلمات على هذا النسق العجيب ، تخيرٌ لكل لفظ ، ولا شك أن هنالك ألفاظاً غير هذه الألفاظ كان يمكن أن تؤدى بها هذه المعانى ، ولكن الفضل يظهر فى التَّخَيُّر والانتقاء المبنى على تفضيل لفظ على لفظ آخر .

ولماذا نذهب بعيداً ، وعبد القاهر نفسه يقرره ، إن عفواً ، وإن قصداً ، حين يقول : هل يقع فى وهم أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان ما تقعان فيه من التأليف والنظم ، بأكثر من أن تكون هذه اللفظة مألوفة مستعملة، وتلك اللفظة غريبة حوشية ؟ أو أن تكون حروف هذه أخف ، وامتزاجها أحسن ، ومما يكد اللسان أبعد . . [٣٦]

إن الذين عرضوا لفصاحة اللفظة المفردة ، كانت تلك الصفات التى لم يسع عبد القاهر إلا الاعتراف بها فى معرض التهوين من شأنها — أهم ما عرضوا له ، لكن تلك الصفات لا تصل إلى هذه الدرجة من التفاهة كما أراد عبد القاهر أن يصورها .
أين « صاليل الشوحط » ، من « أغصان البان » ؟ وأين « الصَّهْصَلِق » من « الصَّهيل » ، وأين « أشرَجَ » ، من « ضمّ » ؟ وأين « الحيزبون » من « العجوز » ؟

إن فى هذه الألفاظ المفردة اختلافاً ، وبينهما تفاوتاً بيناً لسنا فى حاجة إلى كثير أو قليل من التأمل للاعتراف بحسن بعضها وقبح بعض . وإذا نظرنا إلى التركيب وجدناه يزدان باللفظ العذب المختار ، ويقبح باللفظ العسر الثقيل من غير شك . وإن كنا لا نجحد أن اللفظ الجميل يزداد جمالاً بحسن موافقته لما جاوره من الألفاظ ،

وهذا التجاور هو الذى يكشف عما فيه من جمال ويبين عن صفات الحسن الكامنة فيه .

* * *

والعقل عند عبد القاهر هو كل شىء ، وهذا العقل هو الذى يصطنع الفكرة وينظمها وينسقها ، وبعد أن تأخذ الفكرة مكانها من العقل مرتبة منسقة تهبط على القلم كتابة ، وعلى اللسان شعراً وخطابة . وليس للألفاظ فى هذا موضع من المواضع يحسب لها ، وترتيب الألفاظ فى النطق ، أو ترتيبها فى الكتابة إنما يكون على حسب ترتيبها فى الذهن ، وانتظامها فى العقل . فاللفظ تبع للمعنى فى النظم ، والكلم تترتب فى النطق بحسب ترتب معانيها فى النفس . وإذا كانت الألفاظ أوعية للمعانى ، فإنها لا محالة تتبع المعانى فى مواقعها . فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا فى النفس وجب فى النطق الدال عليه أن يكون مثله أولا فى النطق . فأما أن تتصور فى الألفاظ أن تكون هى المقصودة قبل المعانى بالنظم والترتيب ؛ أو أن يكون الفكر فى النظام الذى يتواصفه البلغاء فكرا فى نظم الألفاظ ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعانى إلى فكر تستأنفه إلى أن تجىء بالألفاظ على نسقها فباطل من الظن . وكيف تكون مفكراً فى نظم الألفاظ ، وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالا ؟ لأن الأوصاف والأحوال أمور معنوية ذهنية .

وهنا يتصور عبد القاهر معترضاً يجادله : وما رأيك فى السجع مثلا ؟ والمعروف أن السجع زينة مرجعها الألفاظ وجرسها ، وفى بعض الأحيان يصعب هذا السجع ، لأن الكاتب أو القائل قد يحاول السجع للنغم وللجرس ، فيعترضه المعنى الذى يحول بينه وما يريد ، لأنه يخشى أن يسجع فيبعد عن الإعراب عن فكرته ، فقد صعب اللفظ بسبب المعنى .

يرى عبد القاهر وهو يصر على مذهبه أن ذلك محال ؛ لأن الذى يعرفه العقلاء عكس ذلك ، وهو أن يصعب مرام المعنى بسبب اللفظ ، فصعوبة ما صعب من السجع هى صعوبة عرضت فى المعانى من أجل الألفاظ ؛ وذلك أنه صعب عليك أن توفق بين معانى تلك الألفاظ المسجعة وبين معانى الفصول التى جعلت أردافاً لها . فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت عن أسلوب إلى أسلوب ، أو دخلت

فى ضرب من المجاز ، أو أخذت فى نوع من الاتساع ، وبعد أن تلطفت على الجملة ضرباً من التلطف .

وكيف يتصور أن يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى ؟ وأنت إذا أردت الحق لاتطلب اللفظ بحال ، وإنما تطلب المعنى . وإذا ظفـــرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرك ... (٤٩)

ويرتب عبد القاهر على هذا أن المزايا فى النظم إنما تكون بحسب المعانى والأغراض . وباب التقديم والتأخير كله يقوم على هذا الأساس ، والنحاة فى هذا الباب لم يقولوا شيئاً يصح أن يعد أصلا غير العناية والاهتمام ، فصاحب الكتاب «سيبويه» يقول وهو يذكر الفاعل والمفعول : كأنهم يقدمون الذى بيانه أهم لهم ، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم . ولم يذكر فى ذلك مثالا .

ويقول النحويون : إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس فى فعل ما أن يقع بإنسان بعينه ، ولا يبالون من أوقعه ، كمثل مايعلم من حالهم فى حال الخارجى يخرج فيعيث ويفسد ويكثر به الأذى . إنهم يريدون قتله ، ولا يبالون من كان القتل منه ، ولا يعنيهم منه شىء . فإذا قتل وأراد مريد الإخبار بذلك فإنه يقدم ذكر الخارجى ، فيقول : قتل الخارجىَّ زيدٌ ، ولا يقول : قتل زيد الخارجى ، لأنه يعلم أن ليس للناس فى أن يعلموا أن القاتل له زيد جدوى فائدة ، فيعنيهم ذكره ويهمهم ، ويتصل بمسرتهم ، ويعلم من حالهم أن الذى هم متوقعون له ومتطلعون إليه يكون وقوع القتل بالخارجى المفسد ، وأنهم قد كفوا شره وتخلصوا منه .

ثم قالوا : فإن كان رجل ليس له بأس ، ولا يقدر فيه أن يقتل فقتل رجلا ، وأراد المخبر أن يخبر بذلك فإنه يقدم ذكر القاتل ، فيقول : قتل زيد رجلا ، ذلك لأن الذى يعنيه ويعنى الناس من شأن هذا القتل طرافته وموضع الندرة فيه .

يرى عبد القاهر أنه لا بد من وضع أصل يرجع إليه ، فكل تقديم يختص بفائدة ، لا تكون تلك الفائدة مع التأخير ، ويبدأ فى هذا بالبحث عن الاستفهام بالهمزة .

فإن موضع الكلام على أنك إذا قلت : أفعلت ؟ فبدأت بالفعل ، كان الشك في الفعل نفسه ، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده .

فإذا قلت : أأنت فعلت ؟ فبدأت بالاسم ، كان الشك في الفاعل من هو ؟ وكان التردد فيه .

ومثال ذلك : أنك تقول : أبنيت الدار التي كنت على أن تبنيها ؟ أقلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله ؟ أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه ؟ تبدأ في هذا ونحوه بالفعل . لأن السؤال عن الفعل نفسه ، والشك فيه . لأنك في جميع ذلك متردد في وجود الفعل وانتفائه ، مجوز أن يكون قد كان ، وأن يكون لم يكن .

وتقول : أأنت بنيت هذه الدار ؟ أأنت قلت هذا الشعر ؟ أأنت كتبت هذا الكتاب ؟ فتبدأ في ذلك كله بالاسم ؛ ذلك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان ، كيف وقد أشرت إلى الدار مبنية ، والشعر مقولا ، والكتاب مكتوبا ؟ وإنما شككت في الفاعل من هو ؟

فهذا من الفرق لا يدفعه دافع ، ولا يشك فيه شاك . ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر .

فلو قلت :

أأنت بنيت الدار التي كنت على أن تبنيها ؟

أأنت قلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله ؟

أأنت فرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه ؟

خرجت بهذا الاستفهام من كلام الناس . وكذلك لو قلت :

أبنيت هذه الدار ؟

أقلت هذا الشعر ؟

أكتبت هذا الكتاب ؟

قلتَ ما ليس بقول ، ذلك لفساد أن تقول فى الشىء المشاهد الذى هو نصب عينيك : أموجود أم لا ؟

ومما يعلم به ضرورة أنه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم ، أنك تقول : أقلت شعراً قط ؟ أرأيت اليوم إنساناً ؟ فيكون كلامك مستقيما .

ولو قلت : أأنت قلت شعراً قط ؟ أأنت رأيت إنساناً ؟ أخطأت . وذلك أنه لا معنى للسؤال عن الفاعل من هو فى مثل هذا . وقـــد يتصوّر ذلك إذا كانت الإشارة إلى فعل مخصوص ، نحو أن تقول : من قال هذا الشعر ؟ ومن بنى هذه الدار ؟ ومن أتاك اليوم ؟ ومن أذن لك فى الذى فعلت ؟ وما أشبه ذلك مما يمكن أن ينص فيه على معين .

فأما قِيلُ شعر على الجملة ، ورؤية إنسان على الإطلاق ، فمحال ذلك فيه ، لأنه ليس مما يختص بهذا دون ذاك ، حتى يسأل عن عين فاعله .

وما يقال فى الهمزة إذا كانت للاستفهام بمعناه الحقيقى يقال فيها إذا كانت للتقرير ، فإذا قلت أأنت فعلت ذاك ؟ كان غرضك أن تقرره بأنه هو الفاعل ، يبين ذلك قوله تعالى حكاية عن المشركين « أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم؟ » ، لا شبهة فى أنهم لم يقولوا ذلك له وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ، ولكن ليقر لهم بأنه منه كان . وقد أشاروا إلى الفعل فى قولهم « أأنت فعلت هذا » ؟ وقال هو فى الجواب « بل فعله كبيرهم هذا » ! ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب : فعلتُ أو لم أفعلْ . فأنت تنحو بالإنكار نحو الفعل . فإذا بدأت بالاسم فقلت: أأنت تفعل ؟ أو قلت : أهو يفعل ؟ كنت وجهت الإنكار إلى نفس المذكور .

تفسير ذلك أنك إذا قلت : أأنت تمنعنى ؟ أأنت تأخذ على يدى ؟ صرت كأنك قلت : إن غيرك الذى يستطيع منعى والأخذ على يدى ، ولستَ بذاك ! ولقد وضعت نفسك فى غير موضعك !

هذا إذا جعلته لا يكون منه الفعل للعجز ، ولأنه ليس فى وسعه .

وقد يكون أن يجعله لا يجىء منه ، لأنه لا يختاره ولا يرتضيه ، وأن نفسه تأبى

مثله وتكرهه ، ومثاله أن تقول : أهو يسأل فلانا ؟ هو أرفع همة من ذلك ! أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ هو أكرم من ذاك !

وقد يكون أن تجعله لا يفعله لصغر قدره وقصر همته ، وأن نفسه نفس لا تسمو ، وذلك قولك : أهو يسمح بمثل هذا ؟ أهو يرتاح للجميل ؟ هو أقصر من ذلك ، وأقل رغبة فى الخير مما تظن !

ومثل الاستفهام فى ذلك النفى : إذا قلت : ما فعلتُ ، كنت نفيت عنك فعلا لم يثبت أنه مفعول وإذا قلت : ما أنا فعلتُ ، كنت نفيت عنك فعلا ثبت أنه مفعول . ومما هو مثال بين فى أن تقديم الاسم يقتضى وجود الفعل قول الشاعر :

وما أنا أسقمت جسمى به ولا أنا أضرمتُ فى القلب نارا

والمعنى كما لا يخفى أن السقم ثابت موجود وليس القصد بالنفى إليه ، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له ، ويكون قد جرّه إلى نفسه . ومثله فى الوضوح قوله : « وما أنا وحدى قلت ذا الشعر كله » . الشعر مقول على القطع ، والنفى لأن يكون هو وحده القائل له .

ويترتب على هذا أنه يصح لك أن تقول : ماقلت هذا ، ولا قاله أحد من الناس ، وما ضربت زيداً ، ولا ضربه أحداً سواى .

ولا يصح لك أن تقول : ما أنا قلت هذا ولا قاله أحد من الناس . وما أنا ضربت زيداً ، ولا ضربه أحد سواى . لأن هذا فى التناقض بمنزلة أن تقول : لست الضارب زيداً أمس ، فتثبت أنه قد ضرب . ثم تقول من بعده : وما ضربه أحدٌ من الناس . وكقولك : لست القائل ذلك ، فتثبت أنه قد قيل . ثم تجىء فتقول : وماقاله أحد من الناس . (٩٧)

* * *

والواقع أن البيان العربى لم يظفر بمثل هذا الأسلوب التحليلى الذى فيه مثل هذا البحث العميق والاستقصاء الدقيق فى أية مرحلة من مراحل حياته ، وهذه الدراسة

فى حقيقتها دراسة نقدية عملية لأساليب التعبير وبيان الصحيح منها والفاسد ، والقوى والضعيف ، أكثر منها دراسة نظرية قاعدية بلاغية .

حقاً إن عبد القاهر لم يهمل القاعدة أساساً للدراسة ، ولكن تلك القاعدة تنزوى وتتضاءل أمام هذا البحث العملى المتسع الأطراف ، وتعود فلا تجد أمامك إلا أصداء لهذا الفكر المنظم تملك عليك جهات الحس والذوق، وتعمل ذهنك حتى تستطيع أن تساير هذا التيار العقلى الذى يكشف لك عن المعانى التى أوغل فى تبيينها هذا الذهن العميق الكبير ؛ ولا يسعك إلا التسليم بهذ التفكير الصحيح ، والمنطق السليم .

ولعل من الصواب أن يقال إن عبد القاهر واضع أسس المنهج التحليلى فى دراسة البيان أو المعانى العقلية ومسايرة العبارات لها ودلالتها عليها . ولعل هذا القول أكثر صدقاً وأكثر تقريراً للواقع من القول بأن عبد القاهر واضع أساس علم البيان ، أو واضع أساس علم المعانى ، بالمعنى الاصطلاحىّ الذى لا يعرف الناس سواه . وقد رأينا أن عبد القاهر ، وهو رجل المعنى والفكر والمنطق لم يتخل عنه الذوق الأدبى الذى يسير بالقارىء نحو تلمُّس صفات الجمال فى العمل الأدبى . وذلك حيث لا تجدى القاعدة ، ولا ينفع القياس . ومن ذلك قوله : إنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك فى موضع ، ثم تراهـــا بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر ، ولو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هى لفظ ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك فى ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب فى ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها فى النظم ، لما اختلف بها الحال ، ولكانت إما أن تحسن أبداً ، أو لا تحسن أبداً .

التمس ذلك فى لفظ « الأخدع » فى قول الصمة بن عبد الله :

تلفّتُّ نحو الحىّ ، حتى وجدتنى   وَجِعتُ من الإصغاء ليتاً وأخدعا[1]

---

(١) الأخدعان : عرقان فى جانبى العنق قد خفيا وبطنا ، والليت صفحة العنق . وقيل أدنى صفحتى العنق من الرأس ، وعليهما ينحدر القرطان .

وقول البحترى :

وإنى وإن بلّغتنى شرفَ الغنى   وأعتقتَ من رقّ المطامع أخدعى

فإن لهذا اللفظ مالا يخفى من الحسن فى هذين البيتين ، ثم اقرأ اللفظ نفسه فى قول أبى تمام :

يادهرُ قوّمْ من أخـدَعيك فقـد   أضججتَ هذا الأنامَ من خُرُقِك(١)

تجد لهذا اللفظ من الثقل على النفس ، ومن التنغيص والتكدير ، أضعاف ماوجدت هناك من الرّوح والخفة والإيناس والبهجة .

ومن أعجب ذلك لفظة « الشىء » فإنك تراها مقبولة حسنة فى موضع وضعيفة مستكرهة فى موضع . وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن أبى ربيعة :

ومنْ مالىءٍ عينيه من شىءِ غيرِهِ   إذا راحَ نحو الجمرة البيضُ كالدُّمى

وإلى قول أبى حية :

إذا ما تقاضى المرءَ يومٌ وليـلةٌ   تقاضاه شىءٌ لا يمـلّ التقاضيا

فإنك تعرف حسنها ومكانها من القبول . ثم انظر إليها فى بيت المتنبى :

لو الفلكُ الدّوّار أبغضت سعيَه   لعوّقـه شىءٌ عن الدورانِ

فإنك تراها تقل وتضؤل بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم . وهذا باب واسع ، فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كلما بأعيانها ، ثم ترى هذا قد فرع السماك . وترى ذاك قد لصق بالحضيض [٣٩] .

* * *

وقد يحكم بعض النقاد على الشاعر ببيت واحد ، مع أن من الكلام ما ترى المزية فى نظمه الحسن كالأجزاء من الصبغ تتلاحق وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثر فى العين ، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه ، ولا تقضى له بالحذق وسعة الذرع ، حتى

---

(١) الخرق : بالضم العنف ، وكذلك الحمق والجهل ، وضم الراء للشعر ، و يريد بتقويم الأخدعين إزالة الكبر والعنف ، لأنهم يقولون فى المتكبر العاتى شديد الأخدعين .

تستوفى القطعة وتأتى على عدة أبيات . وقد تجد ما تريد فى شعر الفحول المطبوعين الذين يلهمون القول إلهاماً ، فترى الحسن يهجم عليك دفعة ، ويأتيك منه ما يملأ العين غرابة ، حتى تعرف من البيت الواحد مكان قائله من الفضل وموضعه من الحذق ، وأن هذا البيت من قبل شاعر فحل ، وأنه خرج من تحت يد صناع .

والفكرة الأولى فكرة جيدة ، لأنه يجب أن ينظر إلى العمل الأدبى كله ، وربما كان هذا أساس فكرة عبد القاهر فى النظم ، فقد شاع فى أوساط الأدب العربى الحكم على الأديب بالبيت أو بجزء منه ، أو بفقرة من العبارة النثرية ، وشاع عندهم أسلوب التعميم فى تقدير الأدب والأدباء ، مع أن الشاعر كثيراً ما يحلق ويجيد فى قصيدة ويهبط فى أخرى ، بل إن القصيدة الواحدة قد تجد فيها ما يفرع السماك ، وما ينحط إلى الحضيض ، ولعله لم يضيع النقد الأدبى عند العرب إلا أمثال هذه النظريات الجزئية المرتجلة . وإذا كان النقد تمييزاً وتقديراً للقيم الفنية فقد وجب مسايرة الأديب وتتبعه فى القصيدة كاملة ، بل وفى قصائده كلها لاستقصاء أسباب السمو وتعرّف أوجه النقص ، ويكون الحكم بذلك حكما موضوعيّاً مستنيراً بالأسباب والدوافع المؤدية إليه .

أما الفكرة الثانية فإنها فكرة تقليدية جارى فيها عبد القاهر النقاد القدماء ، وإن يكن ما مثل به لبعض الشعراء جيداً فى الدرجة العليا من درجات الإجادة كقول الشاعر :

تمنّانا ليلقانا بقوم ... تخالُ بياضَ لأمِهِمُ السّرابا

فقد لاقيتَنا فرأيتَ حرباً ... عَواناً تمنعُ الشيخَ الشرابا

ومثل قول العباس بن الأحنف :

قالوا : خراسانُ أقصى ما يُرادُ بنا ... ثم القُفولُ ، فقد جئنا خُراسانا

ومثل قول ابن الدمينة :

أبينى ، أفى يُمنَى يديكِ جعلتِنِى ... فأفرحَ ، أم صيّرتِنى فى شمالكِ

أبِيت ، كأنى بين شِقَّين من عصا حذار الردى أوخيفةً من زِيَالكِ
تعاللتِ كى أشجى وما بِكِ علةٌ تريدين قتلى ، قد ظَفرتِ بذلكِ

فليس يكفى فى الاستحسان موضعُ (الفاء) فى قول الأول « فقد لا قيتنا فرأيت حرباً » وموضعُ (الفاء)و(ثم)فى بيت الثانى ، والفصل والاستئناف فى قول الثالث : « تريدين قتلى . قد ظفرت بذلك » . ليكون على الشاعر أوله فى كل حال ، وعلى كل ما قال .

وهنا يبدو الفرق بين اتجاهه الأول الذى يبدو فيما سبق من تحليل لقول الله تعالى « وقيل يا أرض ابلعى ماءك ... » الآية ، واتجاهه الثانى فى الحكم بحرف واحد هو الفاء أو ثم.أو بفصل ، أو استئناف ،مهما يكن شأن ذلك الحرف أو الفصل أو الاستئناف إذا ما غض الطرف عما يلابسه من سمات الحسن والبيان ، أو أسباب القبح الـكلال .

* * *

وعلى أساس ما قدم فى الاستفهام والنفى درس كل جزء من أجزاء الجملة فى وضعه موضعه منها ، وفى تقدمه عن ذلك الموضع ، وذكر العلة البيانية التى يرجع إليها كل تقديم وتأخير ، فإن التقديم أو التأخير لابد أن يكون كل منهما لعلة يقتضيها المعنى وتصوره فى ذهن قائله ، وعلى أساسه ينبغى أن يفهمه السامع أو القارىء .

وكذلك تـكلم فى (الحذف) وهو باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ عجيب الأمر ، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تُبِنْ .

وقد ذكر عبد القاهر من المواضع التى يطَّرد فيها حذف المبتدأ (القطع والاستئناف) والأدباء قد يبدءون بذكر الرجل ، ويقدمون بعض أمره . ثم يدعُون الـكلام الأول ويستأنفون كلاما آخر . وإذا فعلوا ذلك أتوا فى أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ . مثال ذلك قول الشاعر :

وعلمتُ أنِّى يومَ ذا ك مُنازِلٌ كعباً ونَهْدَا

قومٌ إذا لبسوا الحديد تنمّروا حلقاً وقدّا

وقوله :

هم حلّوا من الشرف المعلّى ومن حسَب العشيرة حيثُ شاءوا
بُناةُ مكارم وأساة كلْم دماؤهمُ من الكلَبِ الشفاءُ

ومن لطيف الحذف قول بكر بن النطاح :

العينُ تُبْدى الحبَّ والبغضا وتظهرُ الإبرام والنقضَا
دُرَّةُ ما أنصفتِنى فى الهوَى ولا رحمتِ الجسدَ المنضَى
غَضبَى ، ولا والله يا أهلَها لا أطعمُ البارِدَ أو ترضَى

يقول الشاعر ذلك فى جارية كان يحبها ، وسعى به إلى أهلها ، فمنعوها منه . والمقصود قوله « غضبى » وذلك أن التقدير « هى غضبى » . إلا أنك ترى النفس كيف تتفادى من إظهار هذا المحذوف ، وكيف تأنس إلى إضماره ، وترى الملاحة كيف تذهب إذا أنت رمت التكلم به .

وسبيل الحذف فى المبتدأ سبيله فى كل شىء ، فما من اسم أو فعل تجده قد حذف ثم أصيب به موضعه ، وحذف فى الحال ينبغى أن يحذف فيها ، إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره ، وترى إضماره فى النفس أولى وآنس من النطق به .

ولكن أثر الحذف فى المفعول به أظهر ، واللطائف فيه أكثر ، وما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب واظهر .

فأنت إذا قلت : « ضرب زيد عمراً » ، كان غرضك أن تفيد التباس الضرب الواقع من الأول بالثانى ووقوعه عليه . فقد اجتمع الفعل والفاعل والمفعول فى أن عمل الفعل فيهما إنما كان من أجل أن يعلم التباس المعنى الذى اشتق منه بهما . فعمل الرفع فى الفاعل ليعلم التباس الضرب به من جهة وقوعه منه . والنصب فى المفعول ليعلم التباسه من وقوعه عليه . ولم يكن ذلك ليعلم وقوع الضرب فى نفسه ، بل إذا أريد الإخبار بوجوده فى الجملة من غير أن ينسب إلى فاعل أو مفعول ، أو يتعرض لبيان ذلك .

فالعبارة فيه أن يقال : كان ضَرْبٌ ، أو وقع ضَرْبٌ ، أو وُجِدَ ضَرْب ، وما شاكل ذلك من ألفاظ تفيد الوجود المجرد فى الشىء .

ولكن أغراض الناس تختلف فى ذكر الأفعال المتعدية ، فهم يذكرونها تارة ، ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعانى التى اشتقّت منها للفاعلين ، من غير أن يتعرّضوا لذكر المفعولين ، وإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدّى كغير المتعدى فى أنك لا ترى له مفعولا ، لا لفظا ولا تقديراً . ومثال ذلك : فلان يحل ويعقد ، ويأمر وينهى ، ويضرّ وينفع ، وكقولهم : هو يعطى ويجزل ، ويقرى ويضيف . المعنى فى جميع ذلك على إثبات المعنى فى نفسه للشىء على الإطلاق وعلى الجملة ، من غير تعرض لمفعول ؛ حتى كأنك قلت : صار إليه الحلّ والعقد ، وصار بحيث يكون منه حل وعقد وأمر ونهى وضر ونفع ، وعلى هذا القياس .

وعلى ذلك قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ، المعنى هل يستوى من له علم ومن لا علم له ؛ من غير أن يُقْصَدَ النص على معلوم ، وكذلك قوله تعالى : « وأنه هو أضحك وأبكى ، وأنه هو أمات وأحيا » وقوله « وأنه هو أغنى وأقنى[1] » المعنى هو الذى منه الإحياء والإماتة والإغناء والإقناء . وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن يثبت المعنى فى نفسه ، فعلا للشىء ، وأن يخبر بأن من شأنه أن يكون منه ، أولا يكون إلا منه ، أولا يكون منه . فإن الفعل لا يعدى هناك ، لأن تعديته تنقض الغرض وتغير المعنى . فهذا قسم من خلو الفعل عن المفعول ، وهو ألا يكون له مفعول يمكن النص عليه .

وقسم ثان : وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدلالة الحال عليه ، وينقسم إلى جلىّ لا صنعة فيه ، وخفىّ تدخله الصنعة . فمثال الجلىّ قولهم : أصغيت إليه ، وهم يريدون : أذنى . وأغضت عليه ، والمعنى : جفنى .

وأما الخفى الذى تدخله الصنعة فيفتن ويتنوع .

---

(١) أقنى : أعطى ما يقتنى .

(١) فنه نوع : وهو أن تذكر الفعل وفى نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه ، إما لجرى ذكر أو دليل حال ، إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه وتوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأجل أن تثبت نفس معناه ، من غير أن تعديه إلى شيء أو تعرض فيه لمفعول ، ومثاله قول البحترى :

شَجْو حسّاده وغيظ عدَاهُ أن يَرى مُبْصِرٌ ويسمعَ وَاعِ

المعنى أن يرى مبصر محاسنه ، ويسمع واعٍ أخباره وأوصافه .

(٢) ونوع آخر منه ، وهو أن يكون معك مفعول معلوم مقصود ، قد علم أنه ليس للفعل الذى ذكرت مفعول سواه ، بدليل الحال ، أو ما سبق من الكلام ، إلا أنك تطرحه وتتناساه ، وتدعه يلزم ضمير النفس لغرض غير الذى مضى ، وذلك الغرض أن تتوافر العناية على إثبات الفعل للفاعل وتخلص له ، وتنصرف بجملتها وكما هى إليه . ومثاله قول عمر بن معد يكرب :

فلوْ أن َقوْمِى أنطقتنى رِماحُهم نطقتُ،ولكنَّ الرّماحَ أجرّتِ[1]

فإن الفعل « أجرّ » فعل متعد ، ومعلوم أنه لو عدّاه لما عدّاه إلا إلى ضمير المتكلم ، ولا يتصور هناك شيء آخر يتعدى إليه .

وقد تقول « قد كان منك ما يؤلم » تريد ما الشرط فى مثله أن يؤلم كلّ أحد وكلّ إنسان . ولو قلت ما يؤلمنى ، لم يفد ذلك ، لأنه قد يجوز أن يؤلمك الشيء لا يؤلم غيرك .

ثم انظرِ إلى قوله تعالى : « ولمَّا ورد ماءَ مدْين وجدَ عليه أمةً من الناس يَسْقُون ووجدَ من دونهم امرأتين تذودان قال ماخطبكما ؟ قالتا لا نسقى حتى يصدر الرعاءُ وأبونا شيخ كبير . فسقَى لهما ثم تولَّى إلى الظل » ففيه حذف المفعول فى أربعة مواضع . لإن المعنى : وجد عليه أمة من الناس يسقون أغنامهم أو مواشيهم ، وامرأتين تذودان غنمهما ، وقالتا لا نسقى غنمنا ، فسقى لهما غنمهما . ولا يخفى على

---

(١) أجرت : أى قطعت لسانه عن القول ، لأنها لم تفعل شيئاً يذكر فيمدح .

ذى بصر أنه ليس فى ذلك كله إلا أن يترك ذكره ويؤتى بالفعل مطلقاً ، وما ذاك إلا لأن الغرض فى أن يعلم أنه كان من الناس فى تلك الحال سقى ومن المرأتين ذود ، وأنهما قالتا : لا يكون منا سقى حتى يُصدر الرّعاء ، وأنه كان من موسى عليه السلام من بعد ذلك سَقْى . فأما ما إذا كان المسقىّ غنماً أم إبلاً أم غير ذلك ، فخارج عن الغرض وموهم خلافه . وذاك أنه لو قيل . وجد من دونهم امرأتين تذودان غنمهما ، جاز أن يكون لم ينكر الذود من حيث هو ذود ، بل من حيث أنه ذَوْد غنم ، حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الذود .

ومن الإضمار والحذف ما يسمى « الإضمار على شريطة التفسير » ومن لطيفه ونادره قول البحترى :

لو شئتَ لم تفسد سماحــــة حاتم كرماً ، ولم تهـــدم مآثر خالدِ

الأصل لو شئت ألا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها ، ثم حذف ذلك من الأول استغناء بدلالته فى الثانى عليه . والبيان إذا ورد بعد الإبهام وبعد تحريك النفس له أبداً تجد له لطفاً ونبلا ، لا يكون إذا لم يتقدم ما يحرك .

ولـكن قد يتفق فى بعض ذلك أن يكون إظهار المفعول أحسن من حذفه وإخفائه وذلك نحو قول الشاعر :

ولو شئتُ أن أبكى دماً لبكيتُه عليه ، ولـكن ساحة الصبر أوسعُ

فهذا الذكر أحسن فى هذا الـكلام . وسبب حسنه أنه كأنّه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكى دماً ، فلما كان ذلك كان الأولى أن يصرح بذكرة ليقره فى نفس السّامع ، ويؤنسه به . ومتى كان مفعول المشيئة أمراً عظيما أو بديعاً غريباً ، كان الأحسن أن يذكر ولا يضمر . يقول القائل يخبر عن عزة نفسه : لو شئت أن أرد على الأمير رددت ، ولو شئت أن ألقى الخليفة كل يوم لقيت . فإذا لم يكن مما يكبره السّامع فالحذف ، كقولك : لوشئت خرجت ، ولو شئت قمت ، ولوشئت أنصفت ، ولو شئت لقلت . وفى التنزيل « لو نشاء لقلنا مثل هذا » .

* * *

وعلى هذا الأسلوب التحليلى فى دراسة البيان يجرى عبد القاهر فى بحث الخبر والفروق بين أساليبه[1] . والتعريف والتنكير فى النفى وفى الإثبات . ولعل بحث الفصل والوصل[2] أهم بحث انفرد به عبد القاهر ونقله من كتابته البلاغيون من بعده ولقد عدّ العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك العطف فيها والمجىء بها منثورة ، تستأنف واحدة منها بعد أخرى ، من أسرار البلاغة ، ومما لا يتأتى تمام الصواب فيه إلا للأعراب الخلّص والأقوام الذين طبعوا على البلاغة ، وأوتوا فناً من المعرفة فى ذوق الكلام . وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوا الفصل والوصل حدّاً للبلاغة . فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال : معرفة الفصل من الوصل ؛ ذلك لغموضه ودقة مسلكه ، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد ، إلا كمل لسائر معانى البلاغة .

ومن أمتع الدراسات فى دلائل الإعجاز ، ما يتعلق بالاستعارة والمجاز والتمثيل والكناية والتعريض . وسنبقى الكلام عن أولئك ورأى عبد القاهر فيه إلى موضعه من « البيان البلاغى » إن شاء الله . ولكننا نكتفى هنا بالإشارة إلى أن الكلام فى هذه الموضوعات تجرى مع فكرته فى النظم ورأيه فى أن التركيب هو أساس النظرية البيانية ، وتلك الموضوعات كما هو معروف معنوية ، وجانب اللفظ فيها لا يكاد يذكر ، ولذلك أجاد فيها كل الإجادة وكان مظهر الذوق فيما تكلم به أوضح من مظهر العقل والمعرفة . والعمدة فى إدراك البلاغة — كما يقول — الذوق والإحساس الروحانى .

كتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى :

١ — رأينا ذلك الجهد الجبار الذى بذله عبد القاهر فى « دلائل الإعجاز » ورأينا ذلك المحصول الذهنى فى سطور كتابته فيه ، ويمكن أن يعد البحث كله له ، والمنهج الذى سار عليه منهجه الخاص ، الذى لم يُسبق إليه ، إذا استثنينا فكرة « معانى

---

(١) دلائل الإعجاز ١١١ — ١٧٠ . (٢) دلائل الإعجاز ١٧٠ — ١٩٢ .

النحو ، الذى أثارها قبله أبو سعيد السيرافى فى مناظرته متّى بن يونس فى حديث المنطق . أما أكثر الموضوعات فلم تكن تذكر قبل عبد القاهر إلا مسائل غير محددة فيها كثير من التعميم والإبهام ، حتى جاء عبد القاهر ففلسفها وحللها ، وذكر أثرها فى العبارة ، وتأثير المعنى فى أسلوب تأديتها

أما كتاب « أسرار البلاغة » فإن أكثر موضوعاته قد سبقت دراستها وعلاجها على نحو ما عند كثير من العلماء والنقاد الذين سبقوا عبد القاهر ، وقد أشرنا إلى أكثر تلك الجهود فى مواضع سابقة من هذا البحث وأكثر موضوعات هذا الكتاب هى أهم المباحث التى يدرسها البلاغيون فى « علم البيان » إذا استثنينا بعض المباحث البديعية التى وردت فى ثنايا البحث كالسجع ، والتجنيس ، والتطبيق ، وحسن التعليل .

وفكرة النظم التى بسطها عبد القاهر فى دلائل الإعجاز هى الفكرة نفسها التى يذكرها فى كل مناسبة فى « أسرار البلاغة » وكذلك نظرته إلى المعنى وإكباره وجعله أساس كل جمال فى العمل الأدبى هى السائدة فى هذا الكتاب . فهو يقرر فى الصفحات الأولى أن التنابز فى الفضيلة والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة ليس بمجرد اللفظ . كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من الترتيب والتركيب ؟ ولو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدّا كيف جاء واتفق ، وأبطلت نضده ونظامه الذى بنى عليه ، وفيه أفرغ المعنى وأجرى ، وغيرت ترتيبه الذى بخصوصيته أفاد ما أفاد ، وبنسقه المخصوص أبان المراد، أخرجته من كمال البيان ، إلى مجال الهذيان[1].

٢ — وإلحاح عبد القاهر على الفكرة على هذا النحو كان فى أغلب الظنّ ردّ فعل للرأى الذى نادى به الجاحظ ، وهو أن المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العجمى والعربىّ ، والبدوى ، والقروى ، وإنما الشأن فى إقامة الوزن ، وتمييز اللفظ وسهولته ، وسهولة المخرج ، وفى صحة الطبع ، وجودة السّبك ، فإنما الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير[2] . وهذا رأى يدل على مذهب من المذاهب كان الجاحظ

(١) أسرار البلاغة : ص ٢ (الطبعة الرابعة . دار المنار — القاهرة ١٩٢٧ م) .
(٢) كتاب الحيوان : ج ٣ ص ٤٠ و ٤١ (طبعة الساسى — القاهرة ١٣٢٣ هـ) .

أول من نادى به فى نقد الأدب العربى ، ذلك هو مذهب الصناعة والافتنان فى الصياغة ، والنظرة إلى الأدب ينبغى أن تكون إلى مقدار ماحوى من آثار الصنعة من جودة التشبيه،وحسن الاستعارة ، وابتكار الصورة التى يتميز صاحبها على غيره من الأدباء بمقدار ماتأنق فيها ، وغالى فى إبراز الفكرة على هيئة غير ما عرف الناس وما ألف الأدباء ، وحينئذ يقر له النقاد بالتفوق والسبق والانفراد[1].

وكما كان الجاحظ مغالياً فى تقدير اللفظ كان عبد القاهر مغالياً فى تقدير المعنى ، ومن هو الأديب الذى يبدد كلماته ، وينثر ألفاظه كيف يجىء وكيف يتفق ، من غير محاولة للترتيب ورعاية التركيب كما يزعم عبد القاهر ؟ ومن الذى يستطيع أن يدّعى أن مثل هذا يمكن أن يعد أدباً أو يعد بياناً ؟

إن المعنى من صنع الأديب وتصوّره حقا ، ولكن تخيره الألفاظ وتنسيقها من صنعه أيضا . ولا يجحد أن كثيراً من المعانى تتكون فى أذهان كثير من الناس ، ولكن تصويرها مجال تفاوت شديد وتباين ظاهر بين الناس ، بل بين الأدباء . والأدلة على ذلك لا تحصى مما وقع لكبار الأدباء أنفسهم وباعترافهم أنفسهم ، بأن غيرهم قد أجاد العبارة وتفوق عليهم بوسائل الأداء ، مع أن المعانى معانيهم والأفكار أفكارهم . فقول أبى نواس فى صفة الخمر وأثرها فى نشوة شربها :

فتمشتْ فى مفاصلهم كتمشّى البرءِ فى السّقَمِ

مأخوذ من قول مسلم بن الوليد :

تجرِى محبّتهَا فى قلبِ عاشقِها مَجرى المعافاة فى أعضاء مُنتكسِ

ولم تختلف إلا الألفاظ وطريقة الأداء . وقول الفرزدق :

عَلامَ تلفّتينَ وأنت تَحتِى وخيرُ النـاسِ كلّهم أمامِى

مَتَى تَردى الرُّصافة تستريحى من الأنساعِ والدّبَر الدّرامِى !

---

(١) راجع كتاب « دراسات فى نقد الأدب العربى » للمؤلف : ص ١٣٣ (الطبعة الثانية . مطبعة مخيمر — القاهرة ١٩٥٤ م) .

فلما سمعه أبو نواس قال فى مدح محمد الأمين :

وإذا المطىُّ بنا بلغنَ محمداً فظهورُهنَّ على الرجالِ حرامُ

قرَّبْنَنا من خيرِ من وَطِىءَ الحصَا فلها علينا حُـرمةٌ وذِمامُ

والمعنى واحد ، والتفاوت من جهة العبارة لا غير . ولما قال بشار :

مَنْ راقبَ الناسَ لم يظفرْ بحاجته وفاز بالطيِّباتِ الفاتِكُ اللهِجُ

تبعه سَلْم الخاسر فقال :

مَنْ راقبَ النـاسَ مات غمّاً وفازَ باللـذةِ الجَسُورُ

ولما سمعه بشار قال : ذهب بيتى ! وفى هذه الكلمة من بشار القول الفصل فى هذه المشكلة والرد الحاسم على أولئك المغالين فى نصرة المعنى .

كيف ذهب ببيته ؟ لو كان كل بيت يحمل معنى خاصاً وفكرة مستقلة متميزة عن فكرة البيت الآخر لما أمكن أن يذهب معنى بيت بمعنى بيت آخر ، بل لا بد أن يكتب البقاء للمعنيين على الاختلاف والتعدّد ، يشير كل منهما إلى معنى صاحبه وفكرته .

ولكن بشاراً يعترف بأن سَلْماً ذهب ببيته وليس ذهابه به من حيث معناه ، بل لأنه أخذه فكساه بألفاظ جديدة ، وصاغه صياغة جديدة فيها خفة ورشاقة وإيجاز وصقل وعذوبة ليست فى بيت بشار ، وهذا يجعل بيت سَلْم أجرى على ألسنة المتمثلين ، وأخف على السامعين والقارئين . فالفضل كما يبدو هنا من حيث اللفظ ، واللفظ وحده ، ولا شرف لمعنى أحد البيتين على معنى البيت الآخر .

وما قول عبد القاهر فى الذى يحكى عن المبرد أنه قال : ليس أحد فى زمانى إلا وهو يسألنى عن مشكل من معانى القرآن ، أو مشكل من معانى الحديث النبوى ، أو غير ذلك من مشكلات علم العربية ، فأنا إمام الناس فى زمانى هذا ، وإذا عرضت لى حاجة إلى بعض إخوانى ، وأردت أن أكتب إليه شيئاً فى أمرها ، أحجم عن ذلك ، لأنى أرتب المعنى فى نفسى ، ثم أحاول أن أصوغه بألفاظ مرضية ، فلا أستطيع ذلك !

ولقد صدق فى قوله هذا وأنصف غاية الإنصاف ، ولقد رأيت كثيراً من الجهال الذين هم من السوقة أرباب الحرف والصنائع ، وما منهم إلا من يقع له المعنى الشريف ، ويظهر من خاطره المعنى الدقيق ، ولكنه لا يحسن أن يزاوج بين لفظتين ، فالعبارة عن المعانى هى التى تخلد بها العقول . وعلى هذا فالناس كلهم مشتركون فى استخراج المعانى ، فإنه لا يمنع الجاهل الذى لا يعرف علماً من العلوم أن يكون ذكيا بالفطرة ، واستخراج المعانى إنما هو بالذكاء لا بتعلم العلم[١].

ومثل هذا هو ما دعا الجاحظ وأبا هلال وغيرهما إلى تمجيد اللفظ ، ودعا بعض النقاد إلى القول بأن المعنى ملك لمن يصوره ويثبته فى الأذهان لا لمن يخترعه ، ودعا غيرهم إلى الجهر بأن الفنّ قالب ، ومن كلام فولتير فى هذا القول : إن الأشياء تؤثر فينا ، فى الأغلب ، من نواحى أساليبها ، أى من نواحى القوالب التى تصبّ فيها ، لأن للناس أفكاراً واحدة بوجه التقريب ، ولكن الأسلوب هو الذى يفرق بين كاتب وكاتب[٢].

٣ — وهيام عبد القاهر بالمعنى هو الذى جعله يفسر كل حسن لفظى تفسيراً معنويا ، أما رجوع الاستحسان إلى اللفظ من غير مشاركة المعنى فيه ، فلا يكاد يعدو نمطاً واحداً ، وهو أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس فى استعمالهم ، ويتداولونه فى زمانهم ، ولا يكون اللفظ وحشياً غريباً ، أو عامياً سخيفاً جاء سخفه من طريق إزالته عن موضوع اللغة ، وإخراجه عما فرضته من الحكم والصفة ، كقول العامة « أشغلت » و « انفسد » وربما استسخف اللفظ بأمر يرجع إلى المعنى دون مجرد اللفظ ، كما يحكى من قول عبيد الله بن زياد لما دهش « افتحوا لى سيفى » وذلك أن الفتح خلاف الإغلاق ، فحقه أن يتناول شيئاً هو فى حكم المغلق المسدود ، وليس السيف بمسدود ، وأقصى أحواله أن يكون فى الغمد بمنزلة كون الثوب فى العِكْم[٣] ،

(١) انظر كتاب المثل السائر لابن الأثير .

(٢) راجع فى هذا الموضوع كتابنا « دراسات فى نقد الأدب العربى » ص ١٣٧ وما بعدها من الطبعة الثانية .

(٣) العكم بالكسر كالعدل لفظاً ومعنى ، والمراد بالعدل هنا الغرارة والجوالق ، والعكم أيضاً نمط تجعل المرأة فيه ذخيرتها .

والدرهم فى الكيس ، والمتاع فى الصندوق ، والفتح فى هذا الجنس يتعدى أبداً إلى الوعاء المسدود على الشىء الحاوى له ، لا إلى ما فيه ، فلا يقال : افتح الثوب ، وإنما يقال : افتح العكم ، وأخرج السيف[1].

فالتجنيس مثلا الذى يقوم على أساس من المناسبة فى الألفاظ ، وجمع المتجانس منها فى النطق حسنه فى لفظه ، وجماله فى جرسه ، لأن اللفظ حين جرى على اللسان أو على القلم ذكّر بمثله وشبهه الذى هو من جنسه فى التلفظ والنطق ، فاللفظ الأول هو الذى جر اللفظ الثانى ، كما يدعو المعنى شبيهه أو المضاد له لا على سبيل الإعادة والتكرار ، ولكن متحملا معنى آخر . وقدرة الأديب اللفظية وتمكنه من لغته ومعرفة مفرداتها ومعانيها ، هى التى مكنت هذا الأديب من إيراد الألفاظ هـــذا المورد ، وليس للمعنى أثر فى هذا الإيراد ، وإنما المعنى هو الذى تبع اللفظ وانقاد له ، وليس المعنى هو الذى جرّ اللفظ واستدعاه .

ولكن عبد القاهر فى سبيل دعم نظريته ، وإن كان يرى ذلك حقاً ، يجعل الجمال الفنى الذى أحدثه (التجنيس) بسبب من الجمال المعنوى ، فأنت لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان موقع معنييهما موقعاً حميداً من العقل ، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً ، فتجنيس أبى تمام فى قوله :

ذهبت بمذهبه السّماحةُ فالْتَوَتْ ... فيه الظنونُ أَمَذْهَبٌ أم مُذْهِبُ[2]

ضعيف ، لأنه لم يزدك على أن أسمعك حروفاً مكررة فى مَذهب ومُذهب ، تروم لها فائدة فلا تجدها إلا مجهولة منكرة ، أما استحسان الجناس فى قول القائل ، حتى نجا من خوفه وما نجا ، وفى قول أبى الفتح البستى :

ناظِراهُ فــيما جَنَى ناظِراهُ ... أو دَعانِى أمتْ بمــا أوْدَعانِى

---

(١) أسرار البلاغة : ص ٤ .

(٢) لا يوافق الدكتور ابراهيم سلامة عبد القاهر وغيره من نقاد بيت أبى تمام الذى أحسن فيه الزيادة ووفاها ، ذلك لأنه لما قال (ذهبت بمذهبه السماحة) خطر له مذهب السماحة فى الأخلاق ، وأنه ذهب بذهابه ، فطبيعى أن يفكر بعد ذلك فى أنه هو نفسه (مذهب السماحة) أو مذهب لها ، وقد ذهبت بذهابه . وإذن يكون التجنيس طبيعياً غير مجتذب (راجع بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ـــ الطبعة الثانية ١٩٥٢ م) : ص ٣٧٥ هامش (٢) .

فليس الأمر يرجع إلى اللفظ ، بل لقوّة الفائدة ، فقد أعاد كل منهما اللفظ ، وكأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاها ، ويوهمك كأنه لم يزدك ، وقد أحسن الزيادة ووفّاها .

ولا يسع أى ناقد بصير بالأدب إلا أن يقر الجرجانى على أن اللفظتين المتجانستين لا تستحسنان إلا إذا حمد موقع معنييهما من العقل . ولكن هذا فى الواقع نتيجة أو حكم ، وليس سبباً . لأن الاستحسان والاستهجان لا يكونان إلا لشىء قد وجد فعلاً ، ومثل أمام الناظر ليقول كلمته فيه وكان يسع عبد القاهر ، لو هو استطاع ، أن يبين اختلال الفكرة أو اضطراب المعنى فى الذهن قبل أن يكون ألفاظاً وحروفاً ، حتى جرّ هذا الاضطراب إلى الفساد الذى رآه . إذن لصحّ رأيه ، واستقامت له الفكرة .

أما ذم الاستكثار من التجنيس والولوع به حتى تفقد العبارة بسبب ذلك حسنها البيانى ، وحتى يتوارى المعنى وراء هذه الصناعة المتكلفة ، فذلك ممقوت تمجّه الآذان والأذواق فى كل زمان . فمن نظر إلى اللفظ وحده كان كمن أزال الشىء عن جهته وأحاله عن طبيعته ، وذلك مظنه الاستكراه[1].

ولا يبعد رأى عبد القاهر فى السجع عن رأيه فى التجنيس ، وإذا كان لكلامه شىء من الوجه فى التجنيس ، فلن يجد وجهاً يوافق وجهته ونظريته فى اللفظ والمعنى فى السجع بالذات ، لأنه لفظى بحت ، ولا شبهة لتأثير المعانى فيه ، لأن هذا السجع قائم على مراعاة وحدة النغم والجرس ، وذلك مرجعه إلى الأصوات ، ومن هذه تتكون الألفاظ ، ولذلك يعرف السجع بأنه تماثل الحروف فى مقاطع الفصول ، ويعده علماء الأدب من المناسبة بين الألفاظ[2] ولذلك لم يقل فيه عبدالقاهر شيئاً أكثر من ترديد ما قال سابقوه ووافق عليه لاحقوه من ذم المتكلف منه الذى هو ضرب من الخداع بالتزويق ، والرضا بأن تقع النقيصة فى نفس الصورة وذات الخلقة ، إذا أكثر فيها من الوشم والنقش ، وأثقل صاحبها بالحلى والوشى . قال : وقد تجد فى كلام

---

(١) أسرار البلاغة : ص ٥ . (٢) سر الفصاحة : ص ٢٠١ .

المتأخرين كلاماً حمل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله اسم فى البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ، ويقول ليبين ، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ما عناه فى عمياء ، وأن يوقع السامع من طلبه فى خبط عشواء ، وربما طمس بكثرة ما يتكلفه على المعنى وأفسده ، كمن ثقل العروس بأصناف الحلى حتى ينالها من ذلك مكروه فى نفسها ... وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيساً مقبولا ، ولا سجعاً حسناً ، حتى يكون المعنى هو الذى طلبه واستدعاه وساق نحوه (٧) ومثل هذه الآراء هى التى جعلت البلاغيين يضطربون اضطراباً واضحاً فى الكلام على فنون البديع ، وفى تقسيمها إلى محسنات لفظية ومحسنات معنوية ، وقولهم إن المحسِّن المعنوى منسوب إلى المعنى أولا وبالذات ، بمعنى أن ذلك التحسين قصد أن يكون تحسيناً للمعنى ، وذلك القصد متعلق بتحسين المعنى أولا ، ومتعلق به لذاته . وأما تعلق القصد بكونه تحسيناً للفظ فيكون ثانياً وبالعرض ، أى لأجل عروض كون الغرض فيه أيضاً . وإنما قالوا هكذا لأن هذه الأوجه قد يكون بعضها محسناً للفظ ، لكن القصد الأصلى منها إنمـــا هو إلى كونها محسنة للمعنى ، كما فى (المشاكلة) إذ هى ذكر الشىء بلفظ غيره لوقوعه فى صحبة ذلك الغير ، كقوله :

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصاً

فقد عبر عن الخياطة بالطبخ لوقوعها فى صحبته ، فاللفظ حسن ؛ لما فيه من إيهام المجانسة اللفظية ، لأن المعنى مختلف واللفظ متفق ، لكن الغرض الأصلى جعل الخياطة كطبخ المطبوخ فى اقتراحها لوقوعها فى صحبته ، فإن تعلق الغرض بتحسينه اللفظى المشار إليه فهو بالعرض وعلى وجه المرجوحية . وقيل إن الحسن فيها لفظى ، لأن منشأه اللفظ . وكما فى العكس فى قوله : عاداتُ السَّادات ساداتُ العادات ، فإن فى اللفظ شبه الجناس اللفظى لاختلاف المعنى ففيه التحسين اللفظى ، والغرض الأصلى الإخبار بعكس الإضافة مع وجود الصحة .

وقولهم إن المحسن اللفظىّ منسوب إلى اللفظ ، لأنه تحسين للفظ بالذات ، وإن

تبع ذلك تحسين المعنى ، لأنه كلما عبر عن معنى بلفظ حسن ، استحسن معناه تبعاً . وإن شئت قلت فى التحسين المعنوى أيضاً إن كونه بالذات معناه أن ذلك هو المقصود ، ويتبعه تحسين اللفظ دائماً ، لأنه كلما أفيد باللفظ معنى حسن تبعه حسن اللفظ الدال عليه[1].

وبعد هذه الدراسة التى يؤكد فيها عبد القاهر رأيه الذى أسلفه ، وبنى عليه كتابه الأول « دلائل الإعجاز » تجىء بحوثه الممتعة فى فنون البيان ، وقد أشرنا إلى أن أكثر تلك الفنون درسها قبل عبد القاهر علماء ونقاد آخرون من أمثال ابن المعتز ، وقدامة بن جعفر ، وأبى هلال العسكرى ، والقاضى الجرجانى ، وابن رشيق ، وابن سنان الخفاجى . ومن تلك الفنون التى عالجها هؤلاء كما عالجها عبد القاهر : الحقيقة والمجاز ، والاستعارة ، والتشبيه ، والتمثيل ، والكناية والتعريض .

ولكن عبد القاهر يمتاز من هؤلاء جميعاً بأنه بحث بحثاً عميقا فى أثر كل فن من تلك الفنون فى العمل الأدبى ، أى أنه فلسفها وبين عيوبها ومحاسنها ، وربطها ربطاً وثيقا بالدراسات النفسية ، فالجميل جميل لتأثيره فى النفس وإثارة المشاعر والذكريات ، أو لإثارة الملكات والحواس بتحريكها حتى تفطن إلى الحسن المعنوى ، وتصله بألوان الحسن المادى الذى تراه فى الطبيعة فى تناسقها ، وفى تآلف كائناتها وأصواتها وألوانها وحركاتها . وهو فى أكثر الأحيان يحتكم إلى ذوق اللغة وذوق المتكلمين بها ، وأذواق الأدباء الذين حملوا الألفاظ معانى اكتسبتها من استعمالهم لها على مدى الزمن .

ومن أمتع المباحث فى ذلك مبحثه فى الاستعارة المفيدة والاستعارة غير المفيدة[2] ، والاستعارات المتحدة فى الجنس المختلفة فى الأنواع ، والتى يقول فيها : إن الذى يستحق أن يكون أولا من ضروب الاستعارة أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً فى المستعار له ، من حيث عموم جنسه على الحقيقة ، إلا أن

---

(١) ابن يعقوب المغربى : مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح (شروح التلخيص) ج ٤ ص ٢٨٥ (مطبعة السعادة — القاهرة ١٣٤٣ هـ) .

(٢) أنظر أسرار البلاغة : ٢٢ و ٤٠ .

لذلك الجنس خصائص ومراتب فى الفضيلة والنقص والقوة والضعف . فأنت تستعير لفظ الأفضل لمـــا هو دونه ، ومثاله استعارة الطيران لغير ذى الجناح إذا أردت السرعة . وانقضاض الكواكب للفرس إذا أسرع فى حركته من علو ، والسباحة له إذا عدا عدواً كان حاله فيه شبيها بحالة السابح فى الماء . ومعلوم أن الطيران والانقضاض والسباحة والعدو كلها جنس واحد ، من حيث الحركة على الإطلاق . إلا أنهم نظروا إلى خصائص الأجسام فى حركتها ؛ فأفردوا حركة كل نوع منها باسم ، ثم إنهم إذا وجدوا فى الشىء فى بعض الأحوال شبهاً من حركة غير جنسه استعاروا له العبارة من ذلك الجنس ، فقالوا فى غير ذى الجناح (طار) كقول الشاعر « وطِرْتُ بمُنْصُلِى فى يَعْمُلاتٍ[1] » . وكما جاء فى الخبر « كلما سمع هَيْعَةً طار إليها[2] » وكما فى البيت :

لو يشا طارَ به ذو مَيْعَةٍ لاحقُ الآطالِ نهدٌ ذو خُصَلْ[3]

ومن ذلك أن لفظ « فاض » موضوع لحركة الماء على وجه مخصوص ، وذلك أن يفارق مكانه دفعة فينبسط ؛ ثم إنه استعير للفجر ، كقول البحترى يمدح مالك ابن طوق :

يتراكون على الأسنة فى الوغى كالفجر فاض على نجوم الغيهب

لأن للفجر انبساطاً وحالة شبيهة بانبساط الماء وحركته فى فيضه[4] .

وكذلك كتابته فى الفروق بين التشبيه والتمثيل[5] وقوله فى تأثير التمثيل فى النفس : إن أول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى إلى جلى ، وتأتيها بتصريح بعد مكنىّ ، وأن تردّها فى الشىء تعلمها إياه إلى شىء آخر هى بشأنه

---

(١) المنصل : بوزن القنفذ السيف وتفتح الصاد ، واليعملات : جمع يعملة ، وهى الناقة النجيبة المطبوعة على العمل .

(٢) الهيعة : الصوت الذى يفزع ويخاف من عدو .

(٣) الميعة : أول جرى الفرس ، والآطال : جمع إطل وهى الخاصرة ، والمراد ضامر الجنبين ، والنهد : بالفتح الفرس العظيم .

(٤) أسرار البلاغة : ص ٤١ و ٤٢ . (٥) المصدر السابق : ص ٧٥ .

أعلم ، وثقتها به فى المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طريق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر فى القوة والاستحكام وبلوغ الثقة فيه غاية التمام ، كما قالوا : « ليس الخبر كالمعاينة ، ولا الظن كاليقين » فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنس ، أعنى الأنس من جهة الاستحكام والقوة .

وضرب آخر من الأنس ، وهو ما يوجبه تقدم الإلف ، ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولا من طريق الحواس والطباع ، ثم من جهة النظر والروية ، فهو إذن أمسّ بها رحماً ، وأقوى لديها ذمماً ، وأقدم لها صحبة ، وآكد عندها حرمة . وإذا نقلتها فى الشيء بمثله عن المدرك بالعقل المحض ، وبالفكرة واللب ، إلى ما يدرك بالحواسّ أو يعلم بالطبع وعلى حد الضرورة ، فأنت كمن يتوسّل إليها للغريب بالحميم ، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم ، فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى فى نفسك غير ممثل ثم مثّله ، كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ، ثم يكشف عنه الحجاب ويقول : ها هو ذا ، فأبصره على ما وصفت[1] .

ولم نجد عالماً بالأدب أو ناقداً من نقدته استطاع أن يذلل فن الكلام لعلم النفس ويخضعه له ، على مثل هذا الوجه الذى رأينا فى الكلام السابق ، كما استطاع عبد القاهر أن يفعل . فعمله فى الواقع جديد ودراسته مبتكرة لا من حيث الموضوع ، ولكن من حيث منهج البحث وطريقته فيه ، وهذا النزوع إلى المنزع النفسى فى دراسة البيان ونقد الأدب ، حتى ليمكن القول بأن هذا الاتجاه يكاد ينفرد به عبد القاهر الجرجانى من دون الدارسين .

ومع هذه المعرفة الواسعة والفهم العميق ، ومحاولة تحكيمهما فى الأدب وتفهم النواحى الجمالية فيه ، والاتجاه بذلك وجهة موضوعية تتفق مع المعرفة وتساير خطة الإقناع العقلى ، نرى عبد القاهر لا يجحد أثر الذوق فى تقدير النص الأدبى ، ويقرر

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

أنك إذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً ، أو يستجيد نثراً ، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ ، فيقول إنه حلو رشيق ، وحسن أنيق ، وعذب سائغ ، وخلوب رائع ، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف ، وإلى ظاهر الوضع اللغوى ، بل إلى أمر يقع من المرء فى فؤاده ، وفضل يقتدحه العقل من زناده (ص ٣) فأنت تراه فى هذا الكلام يمجد الذوق فى التقدير والحكم ، ولكنه لا يمجده على علاته ، بل يخص الذوق المثقف المستنير ، الذى تلتقى فيه العاطفة مع الفكرة ، ويتصل فيه القلب الحساس بالعقل الواعى .

* * *

وبعد فأين عبد القاهر من البلاغة ؟ وما مكانه بين البلاغيين ؟

لقد ذهبت شهرة عبد القاهر بين علماء البلاغة على أنه قطب من أقطابهم ، وعلم من أعلامهم ، وعدّ عند أكثر الباحثين أحد المؤسسين لهذا العلم ورواده عند العرب . وذلك صحيح إذا أريد بالبلاغة معناها الواسع ، أو نظر إلى صلتها الوثيقة بالأدب والنقد الأدبى . أما أن يعتبر عبد القاهر بلاغياً لأنه استخرج فنوناً جديدةً من فنون البلاغة لم يوفق إلى استخراجها أحد من الذين سبقوه ، أو لأنه نهج منهج البلاغيين فى التماس الحد الجامع المانع لكل فن من فنونها ، والعناية باستخراج الأقسام واستيفائها ، وطلب الشواهد لكل فن منها ، وكل قسم من أقسامها ، كما هى طبيعة عمل أولئك الذين يعدون بلاغيين ، فإن ذلك أبعد الآراء عن الصحة والصدق .

ذلك أن تلك الفنون التى درسها عبد القاهر فى كتابيه المعروفين لم يكن هو مخترعاً لفن منها ، بل إنها عرفت قبله ، وقد استخرجها وأبان عن معالمها كثير من العلماء والأدباء والنقاد فى القرنين اللذين سبقاه ، وهما القرن الثالث والقرن الرابع الهجريان ، وجاء عبد القاهر فوجد تلك الفنون بين يديه ، ووجد كثيراً من الآراء المرويّة والمكتوبة فى كتب يعرفها الناس ، واعتنق عبد القاهر فكرة المعنى ، وآمن بسلطان العقل وبعد أثره فى الأدب كبعد أثره فى الحياة وفى تقدير صاحبه بين الناس ، وهذه الفكرة كما أسلفنا كانت ردّ فعل لفكرة الجاحظ فى نصرة اللفظ وتقدير الصورة وجعلها مجال الافتنان ومجال التفاوت أيضاً بين الأدباء . وقد كان صنيع عبد القاهر

أن يجمع فنون البلاغة حول فكرته ، ويجعلها تنقاد لرأيه بعد أن رأى طغيان فكرة الجاحظ على بيئات الأدب والنقد ، وبعد أن رأى سيل الصناعة يطغى على الأعمال الأدبية ، ورأى النقاد وقد جعلوا هذه الصناعة من أهم المقاييس التى يقيسون بها جودة تلك الأعمال .

وإذا كانت البلاغة تعنى قبل كل شىء بالأسلوب ، وهو مجال تلك الصناعة ، فإن عبد القاهر على هذا من الذى يناوئون ذلك الرأى ، ويسيرون فى اتجاه مضاد لاتجاه سير البلاغة ، ذلك أن البلاغة تفرض أن الأديب لديه مايقول ثم توقفه على الوسائل الجيدة التى تمكنه من القول على وجه معجب بديع يستطيع به الإبانة والتأثير .

ولكن موضع عبد القاهر الحقيق يجب أن يكون بين نقاد الأدب ، وأن يكون فى طليعة النقاد العرب ، لأن نقده يطوّف بأكثر جهات الفن الأدبى ، كما يبدو من الدراسة السابقة ، ويتسم نقده بالموضوعية فى ذلك التحليل المستقصى الذى يتناول فيه الكليات والجزئيات ، ويستثير مكامن الشعور ، ويحرك الذوق والحاسة الفنية ، ويفحص عن الآثار النفسية فى الأعمال الأدبية ، ومواطن الإبداع فى الاستعمال اللغوى وفى نظم الأساليب ، مع الاستعانة بمعارفة اللغوية والنحوية ، وشوبهما بالمنطق والذوق ، مما لا يتسع نطاق هذا البحث لاستقصائه ، بل إن كل ناحية من نواحيه ، وكل اتجاه من اتجاهاته جدير بأن تفرد له دراسة خاصة .

وكل ذلك يظهر فى نقده لفنون البلاغة التى عرفها عمن سبقوه من العلماء والنقاد ووقوفه على سر تأثيرها ، أو سبب إخفاقها فى تحقيق الأغراض الفنية التى يرمى إليها الأدباء .

كتاب « المثل السائر » لضياء الدين بن الأثير :

قبل أن ندرس هذا الكتاب ونذكر منهج صاحبه وفلسفته فيه نشير إلى ناحيتين جديرتين بالاعتبار ، تلقيان كثيراً من الضوء على مذهب ابن الأثير[1] فى البحث البيانى :

---

(١) هو أبو الفتح نصر الله بن محمد بن محمد الشيبانى الجزرى الملقب بابن الأثير ، ولد بجزيرة ابن عمر قرب الموصل ، ونشأ بها ثم انتقل مع والده إلى الموصل ، واشتغل بالعلم وحفظ القرآن ، وحفظ من ═

الأولى : أن ابن الأثير وصل إلى قمّة مجده ونضجه أخريات القرن السادس الهجرى وشطراً كبيراً من القرن السّابع ، وأنه قد جاء بعد ازدهار البحوث البيانية ونضجها ، واختلاف مناهج البحث وتعدد الآراء فى فنون البيان . وقد تقدم أن القرن الرابع بالذات كان قرن النضج وتعدد المذاهب : من رأى ينادى بتحكيم الذوق ، إلى آخر يدعو إلى التقليد فى النظر إلى الأدب والحكم عليه ، إلى رأى ينادى بالموضوعية والمنهج العلمى ، ويعنى بحصر الأقسام والتنظيم والتعريف ، إلى ذلك الأسلوب النقدى التحليلى النفسى الذى رأيناه فى دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ، بل رأينا ما هو أكثر من ذلك ، رأينا الصورة النهائية للبلاغة العربية قد تمّ وضعها على يد السكاكىّ [1] فى كتابه المشهور « مفتاح العلوم » الذى نظم دراسة البلاغة ، وقسمها إلى فنونها الثلاثة ، وحدّد مباحث كل فن منها .

الثانية : أن ابن الأثير كان كاتباً من كتاب الدواوين ، وأنه كتب للقاضى الفاضل فى دولة صلاح الدين ، وكتب لأولاده وغيرهم ، والذى يعرف أساليب الكتابة فى هذا العصر الذى عمل فيه ابن الأثير يعرف أنها كانت تمتاز امتيازاً ظاهراً بلزوم السجع واستعمال الجناس وبعض أنواع البديع ، واستخدام معانى الشعر وألفاظه فى كتابة الرسائل بحلّ الأبيات السائرة والحكم المأثورة ، حتى كادت الرسائل تكون شعراً منثوراً ، والاقتباس من كلام البلغاء ، وتضمين الأفذاذ من أبيات الشعراء . ولما نبه شأن القاضى الفاضل فى أواخر الدولة الفاطمية أراد أن يحاكى كتاب المشارقة فى

= أشعار القدماء والمحدثين ما لا يحصى كثرة ، حفظ دواوين أبى تمام والبحترى والمتنبى حتى تمكن من صوغ المعانى والقدرة على حل المنظوم واستخدامه فى كتابته ونثره ، وقصد إلى السلطان صلاح الدين الأيوبى ملك مصر سنة ٥٨٧ هـ ، فصار من كتاب الديوان الذى كان يرأسه القاضى الفاضل ، ثم استوزره ولده الملك الأفضل نور الدين بمملكة دمشق ، ثم اتصل بخدمة أخيه الملك الظاهر غازى صاحب حلب ، ولم يطل مقامه عنده ، فعاد إلى الموصل ، وصار كاتباً لصاحبها ناصر الدين محمود بن الملك القاهر عز الدين مسعود بن نور الدين أرسلان ، وتوفى سنة ٦٣٧ هـ ببغداد ، وقد كان توجه برسالة من صاحب الموصل ، ودفن بمقابر قريش فى الجانب الغربى بمشهد موسى بن جعفر . وأشهر كتبه المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ، وكتاب الجامع الكبير فى صناعة المنظوم والمنثور ، وكتاب الوشى المنظوم فى حل المنظوم ، وكتاب المعانى المخترعة فى صناعة الإنشاء وغيرها .

(١) توفى أبو يعقوب السكاكى صاحب « مفتاح العلوم » سنة ٦٢٦ هـ .

البديع ، فزاد عليهم وأربى ، وجاراهم فى التزام السجع والجناس والطباق ، وزاد عليهم أن استعمل فى رسائله أكثر أنواع البديع التى كانت فاشية وقتئذ فى الشعر كالتورية والاستخدام والتلميح وغيرها ، وأكثر من حل المنظوم واقتباس الآيات ، وتضمين الأمثال ومشهور الأقوال ، وأمعن فى التشبيه والاستعارة ، حتى جاءت معانى رسائله منقادة لألفاظها وأساليبها .

وقد كانت هاتان الناحيتان عظيمتى الأثر فى ابن الأثير ، وفى تصوره للبيان على النحو الذى فصله فى كتاب « المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر »

وقد تكلم ابن الأثير فى خطبة كتابه عن أهمية علم البيان ، وذكر أن منزلته فى تأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام .

ويبدو من أول كلامه أنه كثير الاعتداد بنفسه ، والتباهى بعلمه ، وكثيراً مايجره هذا إلى انتقاص غيره من الباحثين فى البيان ، فهو يذكر أنهم ألفوا فيه كتباً ، وجلبوا ذهباً وحطباً ، وما من تأليف إلا وقد تصفحه وعلم غثه وسمينه ، ولم يجد ما ينتفع به فى ذلك إلا كتاب الموازنة للآمدى ، وكتاب سر الفصاحة للخفاجى الذى سبق الحديث عنه . والكتاب الأول هو الذى نال إعجابه ، لأنه أجمع أصولا وأجدى محصولا ، مع أن المناسبة بين الكتابين بعيدة ؛ لأن كتاب الآمدى يعرض للشاعرين أبى تمام والبحترى ، ويعرض شعرهما ، ويوازن بين هذا وذلك ، وكتاب ابن سنان يبحث بحثا عاما فى أصول البيان . وعاب كتاب « سر الفصاحة » بأن صاحبه أكثر مما قل به مقدار كتابه من ذكر الأصوات والحروف والكلام عليها . ومن الكلام على اللفظة المفردة وصفاتها مما لا حاجة إلى ذكره . مع أنه وقع كثيراً فيما عاب به مؤلف سر الفصاحة . على أن كلا الكتابين فى نظره قد أهملا من علم البيان أبواباً ، ولربما ذكرا فى بعض المواضع قشوراً وتركا لباباً .

وبهذا الأسلوب نجد أمامنا رجلا مزهوا بعلمه ، مغروراً بجهده ، يذكر أنه عثر على ضروب كثيرة من البيان فى القرآن الكريم ، ولم يجد أحداً — كما يقول — تقدمه تعرض لذكر شىء منها ، وهى إذا عُدت كانت فى علم البيان بمقدار شطره ، وإذا نظر

إلى فوائدها وجدت محتوية عليه بأسره . وهداه الله لابتداع أشياء لم تكن من قبله مبتدعة ، ومنحه درجة الاجتهاد التي لا تكون أقوالها تابعة ، وإنما هي متبعة [١] .

وقد بنى كتابه على مقدمة ومقالتين ، فالمقدمة تشتمل على أصول علم البيان ، والمقالتان تشتملان على فروع هذا العلم ، فالأولى فى الصناعة اللفظية ، والثانية فى الصناعة المعنوية .

ويشير فى صدر كتابه إلى عظم مجهوده ، وأنه بديع فى إعرابه ، وليس له صاحب فى الكتب ، وأن الغرض منه هو الحصول على تعليم الكلم التى بها تنظم العقود وترصع وتخلب العقول فتخدع ، وذلك شىء تحيل عليه الخواطر ولا تنطق به الدفاتر ، ويقرر حكم الذوق فى الحكم والتقدير ، وأثر الملكة الموهوبة ، والفن المطبوع ، فيقول : اعلم أيها الناظر فى كتابى أن مدار علم البيان على حكم الذوق السليم الذى هو أنفع من ذوق التعليم ، وهذا الكتاب وإن كان فيما يلقيه إليك أستاذاً ، وإذا سألت عما ينتفع به فى فنه قيل لك هذا ! فإن الدربة والإدمان أجدى عليك نفعاً وأهدى بصراً وسمعاً ، وهما يريانك الخبر عياناً ، ويجعلان عسرك من القول إمكاناً ، وكل جارحة منك قلباً ولساناً ، فخذ من هذا الكتاب ما أعطاك ، واستنبط بإدمانك ما أخطاك ، وما مثلى فيما مهدته لك من هذه الطريق إلا كمن طبع سيفاً ووضعه فى يمينك لتقاتل به ، وليس عليه أن يخلق لك قلباً ، فإن حمل النصال غير مباشرة القتال .

* * *

وموضوع « علم البيان » هو الفصاحة والبلاغة ، ويُسأل صاحب هذا العلم عن أحوالها اللفظية والمعنوية . ويشترك هو والنحوىّ أو اللغوىّ فى أن الثانى ينظر فى دلالة الألفاظ على المعانى من جهة الوضع اللغوىّ ، وتلك دلالة عامة . أما صاحب البيان فإن له نظرة فوق هذه النظرة ، لأنه ينظر فى فضيلة تلك الدلالة ، وهى دلالة خاصة ، والمراد بها أن يكون الكلام على هيئة مخصوصة من الحسن ، وذلك أمر وراء اللغة والنحو والإعراب . ألا ترى أن النحوىّ يفهم معنى الكلام

---

(١) المثل السائر : ص ٣ (مطبعة بولاق — القاهرة ١٢٨٢ هـ) .

المنظوم والمنثور ، ويعلم مواقع إعرابه ، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة .

وهذا هو السر فى خطأ مفسِّرى الأشعار ، لأنهم اقتصروا على شرح معناها ، وما فيها من الكلمات اللغوية ، وتبيين مواضع الإعراب منها ، دون العناية بشرح ماتضمنته من أسرار الفصاحة والبلاغة .

وهذا كلام جيِّد ، لأنه يفرق بين أمرين هامين ، ينبغى أن يكون التفريق بينهما أساساً لفهم مهمة اللغوىّ أو النحوىّ ، ومهمة الناقد أو البيانى .

والأمر الأول منهما : أن هناك علوماً تتخصص فى البحث عن صحة العبارة من حيث صحة مفرداتها ، وصحة دلالتها على معناها ، وصحة التركيب بوضع كل لفظ موضعه فيه وضعاً صحيحاً على حسب مايقتضيه معناه ، وفقا لقواعد النحو والإعراب ، وتلك مهمة علماء اللغة الذين يبحثون فى بنية الكلمة ، وفى دلالة معناها طبقا للوضع اللغوى ، وفهم أصحاب اللغة لتلك الدلالة ، وهى مهمة علماء النحو والإعراب ، الذين يبحثون فى صحة ضبط كل لفظ فى الجملة على حسب موقعه من العبارة ، ضبطاً يوافق ماجرى عليه العرب فى هذا الضبط ، وما بنيت عليه قواعد النحو والإعراب ، التى استنبطها أولئك العلماء بالقياس على نهج العرب فى كلامهم .

والأمر الثانى : أن هناك علوماً أخرى لاتقف عند تلك المسائل التقليدية المعروفة ، ولكنها تعالج النواحى الجمالية فى النص الأدبى على حسب التقاليد الفنية المعروفة عند كبار الأدباء ، والقواعد المستقاة من مظاهر الحسن التى توافرت للفن الأدبى المأثور عن هؤلاء الأدباء ، نتيجة لطول الدراسة والموازنة بين نص ونص ، وأديب وأديب . وتلك مهمة النقاد ، أو البلاغيين ، أو علماء البيان .

والنظرة الأولى من هاتين النظرتين عامة تتناول العبارة المقولة والعبارة المكتوبة بكل أنواعها ، سواء أكانت تلك العبارة علمية تخاطب العقل ، أم كانت عبارة أدبية تخاطب المشاعر وتثير العاطفة والوجدان ، وسواء أكانت فى أعلى درجات السموّ ، أم كانت هابطة إلى لغة التفاهم التى تجرى فى لغة التخاطب بين الناس ، ولا تسمو عن

العامية إلا بصحة كلماتها وسلامة تركيبها . أما النظرة الثانية فإنها تختص بالعبارة الأدبية ، أو الأسلوب الفنى ، الذى يعتمد عليه الشعر والخطابة وسائر أساليب الكتابة الفنية

والكلام الفصيح عند ابن الأثير هو الظاهر البيّن ، ومعنى الظاهر البيّن أن تكون ألفاظه مفهومة ، لا يحتاج فى فهمها إلى استخراج من كتاب لغة ، وإنما كانت بهذه الصفة لأنها تكون مألوفة الاستعمال بين أرباب النظم والنثر دائرة فى كلامهم . وإنما كانت مألوفة الاستعمال دائرة فى الكلام دون غيرها من الألفاظ لمكان حسنها .

وذلك أن أرباب النظم والنثر غربلوا اللغة باعتبار ألفاظها ، فاختاروا الحسن من الألفاظ فاستعملوه ، ونفوا القبيح منها فلم يستعملوه ، فحسن الاستعمال سبب استعمالها دون غيرها ، واستعمالها دون غيرها سبب ظهورها وبيانها ، فالفصيح من الألفاظ إذن هو الحسن .

وهذا من الأمور المحسوسة التى شاهدها من نفسها ، لأن الألفاظ داخلة فى حيز الأصوات ، فالذى يستلذّه السمع منها ويميل إليه هو الحسن ، والذى يكرهه وينفر عنه هو القبيح . ألا ترى أن السمع يستلذّ صوت البلبل من الطير وصوت الشحرور ويميل إليهما ، ويكره صوت الغراب وينفر عنه ، وكذلك يكره نهيق الحمار ، ولا يجد ذلك فى صهيل الفرس ؟

والألفاظ جارية هذا المجرى ، فإنه لا خلاف فى أن لفظة « المزنة » « والدِّيمة » حسنة يستلذّها السمع ، وأن لفظة « البُعَاق » قبيحة يكرهها السمع ؟ وهذه اللفظات الثلاث من صفة المطر ، وهى تدل على معنى واحد . ومع هذا فإنك ترى لفظتى « المزنة » و « الديمة » وما جرى مجراهما مألوفة الاستعمال ، وترى لفظ « البُعَاق » وما جرى مجراه متروكا لا يستعمل . وإن استعمل فإنما يستعمله جاهل بحقيقة الفصاحة ، أو من كان غير ذى ذوق سليم .

ولعل ابن الأثير يرد بذلك على عبد القاهر ، ويفند رأيه فى نصرة المعنى وإهمال

اللفظ ، بقوله : ولو كانت الفصاحة لأمر يرجع إلى المعنى لكانت هذه الألفاظ -- المزنة ، والدّيمة ، والبُعاق — فى الدلالة عليه سواء ، ليس منها حسن ومنها قبيح ، ولما لم تكن كذلك علمنا أنها — الفصاحة — تخص اللفظ دون المعنى . وليس لقائل ها هنا أن يقول : لا لفظ إلا بمعنى ، فكيف فصل هنا بين اللفظ والمعنى ؟ والواقع أنّ لا فصل بينهما . وإنما خصّ اللفظ بصفة هى له ، والمعنى يجىء فيه ضمنا وتبعا[1] .

وكان من الطبيعى أن ينتصر ابن الأثير للفظ على هذا الوجه ، لأنه كاتب ، وفن الكتابة يعتمد على التصوير وعلى انتقاء الألفاظ وتخيّرها ، وذلك أن أكثر الكتابة الديوانية ، وهى أكثر ما عالج ابن الأثير فى حياته من عمل ، تتقارب فيها المعانى والأفكار التى تقوم عليها تلك الكتابة إذ أنّ أغراضها والدوافع إليها متقاربة ، ولكن يختلف تناول الكتاب لتلك المعانى وهذا الاختلاف يكون مرجعه فى أكثر الأحيان إلى التعبير أكثر من المعنى ، ولا سيما فى العصر الذى عاش فيه ابن الأثير ، وهو عصر الصناعة والتأنق فى الشكل ، والافتنان فى التصوير .

ويفرق ابن الأثير بين الفصاحة والبلاغة ، وكلامه قريب من كلام ابن سنان الخفاجى فى ذلك ، فالكلام يسمى « بليغا » إذا بلغ المطلوب من الأوصاف اللفظية والمعنوية ، وعلى هذا فالبلاغة شاملة للألفاظ والمعانى ، وهى أخص من الفصاحة . ويقال : كل كلام بليغ فصيح ، وليس كل كلام فصيح بليغاً . ويفرّق بينها وبين الفصاحة من وجه آخر ، غير وجه العموم والخصوص ، وهو أن البلاغة لا تكون إلا فى اللفظ والمعنى ، بشرط أن يكون تركيباً .

ذلك أن اللفظة الواحدة لا يطلق عليها اسم البلاغة ، ويطلق عليها اسم الفصاحة ، إذ يوجد فيها الوصف المختص بالفصاحة ، وهو الحسن . وأما وصف البلاغة فلا يوجد فيها ؛ لخلوها من المعنى المفيد الذى ينتظم كلاما .

والبحث البيانى مدين فى وجوده للنظر وقضية العقل ، ولم يؤخذ علم البيان

---

(١) انظر المثل السائر : ص ٤١ .

بالاستقراء كالنحو واللغة ، اللذين أخذ كل منهما بالتقليد ، بل إن الذين ألفوا الشعر والخطب ابتدعوا ما أتوا به من ضروب الفصاحة والبلاغة بالنظر وإعمال العقل ، وذلك عند وقوفهم على أسرار اللغة ومعرفة جيِّدها من رديئها وحسنها من قبيحها ، من غير طريق واضع اللغة ، ولم يفتقر فيه إلى التوقيف منه ، بل أخذت ألفاظ ومعانٍ على هيئة مخصوصة ، وحكم العقل لها بمزية من الحسن ، لا يشاركها فيها غيرها ، فإن كل عارف بأسرار الكلام من أى لغة كانت من اللغات يعلم أن إخراج المعانى فى ألفاظ حسنه رائقة يلذها السمع ولا ينبو عنها الطبع ، خير من إخراجها فى ألفاظ قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع .

* * *

ومع أن ابن الأثير يخالف عبد القاهر فى وصف الكلمة المفردة بالفصاحة ، فهو يوافقه ، بل يكاد ينقل كلامه فى التركيب ، وأنه مناط التفاضل والتفاوت بين كلام وكلام ، لأن التركيب أعسر وأشق ، وينقل المثال الذى اختاره عبد القاهر من القرآن ، وهو قوله تعالى « وقيل ياأرض ابلعى ماءك . . . . » الآية : وزاد عليه أنه قد جاءت لفظة واحدة وهى لفظ « يؤذى » فى آية من القرآن ، وهى قوله تعالى : « فإذا طعمتم فانتشرُوا ولا مستأنِسينَ لحديثٍ ، إن ذلكم كان يؤذى النبىّ فيستحى منكم ، والله لا يستحى من الحقِّ » . وورد فى بيت من الشعر وهو قول أبى الطيب المتنبى :

تلذّ لهُ المروءة وهى تُؤذِى ... ومنْ يَعشقْ يلذ له الغرامُ

وجاءت هذه اللفظة بعينها فى الحديث النبوى ، وذلك أنه اشتكى النبى صلى الله عليه وسلم فجاءه جبريل عليه السلام ورقاه ، فقال « باسم الله أرقيك من كل داء يؤذيك » .

فجاءت الكلمة فى القرآن جزلة متينة ، وفى الشعر ركيكة ضعيفة ، فحطت من قدر البيت لضعف تركيبها ، وحسن موقعها فى تركيب الآية . لأن هذه الكلمة إذا جاءت فى الكلام فينبغى أن تكون مندرجة مع ما يأتى بعدها متعلقة به . وقد جاءت كذلك فى القرآن ، وقد جاءت فى بيت المتنبى منقطعة ، ألا ترى أنه قال

« تلذ له المروءة وهى تؤذى » ثم قال « ومن يعشق يلذ له الغرام » لجاء بكلام مستأنف . وفى الحديث زيد على هذه اللفظة حرف واحد فأصلحها وحسنها ، ولهذا تزاد الهاء فى بعض المواضع كقوله تعالى « فأما من أوتى كتابه بيمينه ، فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه ، إنى ظننت أنى ملاقٍ حسابيه » ثم قال « ما أغنى عنى ماليه ، هلك عنى سلطانيه » فإن الأصل فى هذه الألفاظ : كتابى ، وحسابى ، ومالى ، وسلطانى . فلما أضيفت إليها هاء السكت أضافت إليها حسناً زائداً على حسنها ، وكستها لطافة ولباقة . وأتى ابن الأثير بأمثلة كثيرة بينها تفاوت بحسب وضع الكلمات فى التركيب[1] وهذا النهج نفسه هو نهج عبد القاهر فى الدلالة على مذهبه وتأييده ، كما فعل بلفظ « الأخدع » وكلمة « الشىء » على النحو الذى سبق .

وفى سبيل بحثه عن فصاحة اللفظة المفردة عرض للحوشىّ من الألفاظ الذى أنكره النقاد وجعلوه سمة للتكلف ومجافاة الطبع ، وأجمعوا على إخلاله بالفصاحة . ولكن لابن الأثير رأيا يخالف رأيهم ، فهو يدّعى أن هذا الوحشى خفى على جماعة من المنتمين إلى صناعة النظم والنثر ، وظنوه المستقبح من الألفاظ ، وليس كذلك . وذلك أن الوحشى منسوب إلى اسم الوحش الذى يسكن القفار وليس بأنيس . وكذلك الألفاظ التى لم تكن مأنوسة الاستعمال .

وليس من شرط الوحش — فى نظره — أن يكون مستقبحاً ، بل أن يكون نافراً لا يألف الإنس ، فتارة يكون حسناً ، وتارة يكون قبيحاً .

وهو بذلك يناقض نفسه ، لأن من علامات فصاحة اللفظ عنده أن يكون مألوفاً متداولا ، ولا يكون اللفظ كذلك إلا لمكان حسنه .

ويبنى على هذا أن (الوحشىّ) ينقسم إلى قسمين : أحدهما الوحشىّ الذى جاءت إليه هذه الصفة من غرابته ، وهو يختلف باختلاف النسب والإضافات . وأما القسم الآخر من الوحشىّ فقبيح ، والناس فى استقباحه سواء ، ولا يختلف فيه عربى باد ولا قروىّ متحضّر . وعلى هذا يكون اللفظ أنواعا :

---

(١) انظر المثل السائر : ص ٨٨ و ٨٩ .

(١) ما تداول استعماله الأول والآخر من الزمن القديم إلى زماننا هذا ، ولا ينعت بالوحشية أو الحوشية . وهذا هو الحسن من الألفاظ .

(٢) وما تداول استعماله الأول دون الآخر ، ويختلف فى استعماله بالنسبه إلى الزمن وأهله . وهذا هو الذى لا يعاب استعماله عند العرب ، لأنه لم يكن عندهم وحشياً ، وهو عندنا وحشىّ . وقد تضمن القرآن الكريم منه كلمات معدودة ، وهى التى يطلق عليها (غريب القرآن) ، وكذلك تضمن الحديث النبوى منه شيئاً ، وهو الذى يطلق عليه (غريب الحديث) . ومنه فى القرآن كلمة « ضِيزَى » فى قوله تعالى « تلكَ إذَنْ قسمة ضِيزَى » فهذه اللفظة فى هذا الموضوع لا يسد غيرها مسدها . فإن سورة النجم التى منها تلك الآية مسجعة ، وأولها قوله تعالى « والنجم إذا هَوَى ، ما ضلّ صاحبُكم وما غَوَى » وكذلك إلى آخر السورة ، فلما ذكر الأصنام وقسمة الأولاد ، وما كان يزعم الكفار قال « ألكُمُ الذكر وله الأنثَى تِلكَ إذَنْ قسمة ضِيزَى » . فجاءت اللفظة على الحرف المسجوع الذى جاءت السورة جميعها عليه . ولا يسد غيرها مسدها فى مكانها ، فإذا جئنا بلفظة فى معنى هذا اللفظة قلنا مثلا : قسمة جائرة ، أو ظالمة ، إلا أنا إذا نظمنا الكلام فقلنا : ألكم الذكر وله الأنثى . تلك إذن قسمة ظالمة . لم يكن النظم كالنظم الأول ، وصار الكلام كالشىء المعوز الذى يحتاج إلى تمام . وهذا لا يخفى على من له ذوق ومعرفة بنظم الكلام .

(٣) الوحشىّ الغليظ : ويسمى أيضاً (المتوعر) وليس وراءه فى القبح درجة أخرى ، ولا يستعمله إلا أجهل الناس ممن لم يخطر بباله شىء من معرفة هذا الفن ، وإذا ورد كرهه السمع وثقل على اللسان النطق به . ومنه قول تأبّط شرّا :

يَظَلّ بِمَوْمَاةٍ ويُمسى بغيرِها جَحيشاً ويَعرورِى ظُهورَ المسالكِ[1]

فإن لفظة « جحيش » من الألفاظ المنكرة القبيحة ، وهى بمعنى « فريد » وفريد لفظة حسنة رائقة ، ولو وضعت فى هذا البيت موضع جحيش لما اختل شىء من وزنه ، فالشاعر ملوم من وجهين فى هذا الموضع : أحدهما أنه استعمل القبيح ،

---

(١) الموماة : الصحراء ، وجحيشاً : منفرداً ، ويعرورى : يركب .

والآخر أنه كانت له مندوحة عن استعمالها ، فلم يعدل عنها . وأقبح منها قول أبي تمام:

قدْ قلتُ لما اطْلخَمَّ الأمرُ وانبعثتْ   عشواءُ تاليةً غبْساً دَهَاريسَا[1]

فلفظة « اطلخم » من الألفاظ المنكرة التي جمعت الوصفين القبيحين في أنها غريبة ، وأنها غليظة في السمع ، كريهة على الذوق ، وكذلك لفظة « دهاريس » أيضاً . وعلى هذا ورد قوله من أبيات يصف فرساً من جملتها :

نِعْمَ متاعُ الدنيا حَبَاكَ بِهِ   أَرْوَعُ لا جَيْدَرٌ ولا جِبْسُ[2]

فلفظة « جيدر » غليظة . وأغلظ منها قول أبي الطيب المتنبي :

جفَخَتْ وهُمْ لا يَجفخُونَ بِها بِهِم   شِيَمٌ على الحسبِ الأغرِّ دلائلُ[3]

فإن لفظة « جَفَخَ » مرة الطعم ، وإذا مرت على السمع اقشعر منها . ونسب الجهل إلى جماعة إذا قيل لأحدهم إن هذه اللفظة حسنة ، وهذه قبيحة ، أنكر ذلك ، وقال كل الألفاظ حسن ، وواضع اللغة لم يضع إلا حسناً . ومن يبلغ جهله إلى درجة ألا يفرق بين لفظة « الغصن » ولفظة « العسلوج » ، وبين لفظة « المُدامة » ولفظة « الإسفنط » ، وبين لفظة « السيف » ولفظة « الخنشليل » ، وبين لفظة « الأسد » ولفظة « الفدَوْكس » ، فلا ينبغي أن يخاطب بخطاب ولا يجاوب بجواب !

واستحسان الألفاظ واستقباحها لا يؤخذ بالتقليد ، لأنه شيء ليس للتقليد فيه مجال ، وإنما هو شيء له خصائص وهيئات وعلامات ، إذا وجدت علم حسنه من قبحه . وإنما الذي تقلد فيه العرب من الألفاظ هو الاستشهاد بأشعارها على ما ينقل من لغتها والأخذ بأقوالها في الأوضاع النحوية . وحسن الألفاظ وقبحها ليس بالإضافة إلى أحد .

وإذا كان معنى (الحوشي) عنده هو (الغريب) ، فإن العرب لا تلام على استعمال الغريب الخشن من الألفاظ ، وإنما تلام على الغريب القبيح . وأما الحضري فإنه

---

(١) اطلخم الليل : اسود ، والعشواء : الليلة اشتدت ظلمتها ، والغبس : الظلمات ، الدهارس والدهاريس : جمع دهرس على وزن جعفر : الداهية .

(٢) الأروع : من يعجبك بحسنه وجهارة منظره أو بشجاعته كالرائع ، والجيدر : القصير ، والجبس : الردىء والجبان واللئيم .

(٣) يريد جفخت بهم ولا يجفخون بها ، أي فخرت بهم وتكبرت ، ولم يفخروا أو يتكبروا بها .

يلام على استعمال القسمين معاً ، وهو فى أحدهما أحق بالملامة من الآخر .

وليست الألفاظ الغريبة فى الحسن سواء عند ابن الأثير ، بل هو يفرق بين لغة الشعر ولغة النثر ، فالغريب الحسن يسوغ استعماله فى الشعر ، ولا يسوغ فى الخطب والمكاتبات . وهذا شيء استخرجه بذوقه ، واتهم بالجهل أو العناد لعدم الذوق السليم كلَّ من ينكر هذا الرأى ، والواقع أن ما مثل به من الألفاظ التى قصد بها إلى تقريرهم هذا الرأى ليس قبحه فى الشعر بأقل من قبحه فى النثر ، ومن هذه الكلمات : الشَّرَنْبثة ، والمشمخر ، والكَنَهْور ، والعِرَمْس[1]. وإن كانت تلك الألفاظ على ما نرى متفاوتة فى القبح ، وهذا التفاوت أيضاً يبدو فى الشعر كما يبدو فى النثر .

* * *

وعدا ما سبق فإن للألفاظ تقسيما آخر عند ابن الأثير ، فهى من حيث الاستعمال قسمان :

١ — الألفاظ الجزلة ؛ وليس يعنى بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشياً متوعراً عليه عنجهية البداوة ، بل يعنى بالجزل أن يكون متيناً على عذوبته فى الفم ولذاذته فى السمع ، ولذلك الجزل مواضع لاستعماله كوصف مواقف الحروب ، وفى قوارع التهديد والتخويف ، وأشباه ذلك ، ومن ذلك قوارع القرآن عند ذكر الحساب والعذاب والميزان والصراط ، وعند ذكر الموت ومفارقة الدنيا ، وما جرى هذا المجرى ، وإنك لا ترى شيئاً من ذلك وحشى الألفاظ ولا متوعرا . ومثال الجزل من الألفاظ قوله تعالى : « ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون ، وأشرقت الأرض بنور ربها ، ووضع الكتاب ، وجيء بالنبيين والشهداء ، وقضى بينهم بالحق ، وهم لا يظلمون . ووفيت كل نفس بما عملت ، وهو أعلم بما يفعلون . وسيق الذين كفروا إلى جهنم

---

(١) المثل السائر : ص ٩٩ و ١٠٠ والشرنبثة : الغليظة الكفين والرجلين . والمشمخر الجبل العالى . والكنهور : كسفرجل من السحاب قطع كالجبال أو المتراكم منه . والعرمس : الناقة الصلبة .

زمراً حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها ، وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ، قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين . وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً ، حتى إذ جاءوها وفتحت أبوابها ، وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين . وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء ، فنعم أجر العاملين » .

فتأمل هذه الآيات المتضمنة ذكر الحشر على تفاصيل أحواله وذكر الجنة والنار ، وانظر هل تجد فيها لفظة إلا وهى سهلة مستعذبة على مابها من الجزالة . وكذلك ورد قوله تعالى « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة ، وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم ، وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ، لقد تقطع بينكم ، وضل عنكم ما كنتم تزعمون » .

(٢) الألفاظ الرقيقة : وليس يعنى بالرقيق أن يكون ركيكا سفسفاً ، وإنما هو اللطيف الرقيق الحاشية الناعم الملمس ، كقول أبي تمام :

ناعمـــات الأطراف لو أنها تلـ ـبس أغنتهن عن الملاء الرقاق

وهذه الألفاظ الرقيقة تستعمل فى وصف الأشواق وذكر أيام البعاد ، وفى استجلاب المودات وملاينات الاستعطاف ، وأشباه ذلك . ومن أمثاله قوله تعالى فى مخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم : « والضحى والليل إذا سجى ، ما ودعك ربك وما قلى . . » إلى آخر السورة . وكذلك قوله تعالى فى الترغيب فى المسألة : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان » ، وكذلك قد ورد للعرب فى جانب الرقة من الأشعار ما يكاد يذوب لرقته كقوله عروة بن أذينة :

إنّ التى زعمتْ فؤادَكَ ملهّـا خلقتْ هواكَ كما خلقتِ هوى لها

بيضاءُ باكرها النعيمُ فصاغَها بلبـــاقة فأدقّهـــا وأجلّهـــا

حجبتْ تحيتها فقلتُ لصاحبى ما كانَ أكثرَها لنـــا وأقلَّها

وكذلك قول الآخر :

أقولُ لصاحبي والعيسُ تهوِي ... بنــا بين المنيفــةِ فالضِّمارِ
تمتع من شميم عَرار نجــدٍ ... فما بعد العشيَّةِ من عَرارِ
ألا يا حبّذا نفحات نجــدٍ ... وريّا روضه غبَّ القطارِ
وأهلك إذ يحل الحي نجــداً ... وأنت على زمانك غير زارِ
شهور ينقضــين وما شعرنا ... بأنصاف لهنَّ ولا سرارِ
فأما ليلهنَّ فخــيرُ ليلٍ ... وأطيبُ ما يكون من النهــارِ

ومما ترقص الأسماع له ، ويرنّ على صفحات القلوب قول يزيد بن الطثرية في محبوبته :

بنفسيَ مَنْ لو مَرَّ بردُ بنانهِ ... على كبدى كانت شفاءً أناملُهْ
ومَنْ هابنى فى كل شيء وهبتُه ... فلا هو يُعْطِينى ولا أنا سائلُهْ

وإذا كان هذا قول ساكن الفلاة لا يرى إلا شيحة أو قيصومة ، ولا يأكل إلا ضبّا أو يربوعاً ، فما بال قوم سكنوا الحضر ، ووجدوا رقة العيش ، يتعاطون وحشى الألفاظ وشظف العبارات ؟ ولا يخلد إلى ذلك إلا جاهل بأسرار الفصاحة ، أو عاجز عن سلوك طريقها . فإن كل أحد ممن شدا شيئا من علم الأدب يمكنه أن يأتى بالوحشى من الكلام ، وذلك أن يتلقطه من كتب اللغة ، أو يتلقفه من أربابها .

وأما الفصيح المتصف بصفة الملاحة فإنه لا يقدر عليه ، ولو قدر عليه لما علم أين يضع يده فى تأليفه وسبكه . فإن مارى فى ذلك ممار فلينظر إلى أشعار علماء الأدب ممن كان مشاراً إليه حتى يعلم صحة ما ذكر . هذا ابن دريد ، إنه أشعر علماء الأدب ، وإذا نظرت إلى شعره وجدته بالنسبة إلى شعر المجيدين منحطا ، مع أن أولئك الشعراء لم يعرفوا من علم الأدب عُشر معشار ما علمه . وهذا العباس بن الأحنف قد كان من أوائل الشعراء المجيدين ، وشعره كمر نسيم على عذبات أغصان ، وليس فيه لفظة

واحدة غريبة يحتاج إلى استخراجها من كتب اللغة[1] فن ذلك قوله :

وإنّى لَيُرضينى قليل نوالكم ... وإنْ كانَ لا أرضى لكم بقليلِ

بحُرمةِ ما قد كان بينى وبينكم ... من الودِّ إلا عدتُمُ بجميلِ

وهكذا ورد قوله فى « فوز » التى كان يشبب بها فى شعره :

يا فوزُ يامُنيةَ عباس ... قلبى يُفدّى قلبَكِ القاسى

أسأتُ إذْ أحسنتُ ظنى بكم ... والحزمُ سوءُ الظنِّ بالناسِ

يُقلقُنى شوق فآتيكمُ ... والقلبُ مملوءٌ من اليأسِ

ونحن مع ابن الأثير فيما قال ، وفيما استنكر من ضروب التكلف بإيراد غرائب الألفاظ التى يسهل تحصيلها من المظان التى ذكرها ، وليست صادرة عن طبع فنّى يستطيع أن يتخير لتصويره أزهى الألوان وأحلاها ، لأنه يعالج فنا هدفه الإمتاع وغايته التأثير . ولا يكون الإمتاع ولا يتأتى التأثير بمثل تلك الألفاظ البشعة التى استنكرها ، كما ينكرها كل أديب ذى حسّ ، وكل ناقد عنده بصيرة أو فهم .

وإن كنا لا نلمح فروقاً واضحة بين ماسماه جزلاً وما سماه رقيقاً ، وإن كنا لانهتدى إلى سمات واضحة لكل منهما فى الأمثلة التى أوردها . والآية الكريمة التى مثل بها نحسبها مثلا للكلام السلس الرقيق ؛ إلا ألفاظاً قليلة نحسبها من هذا الجزل ، بين هذا النظم المتتابع فى رقته وعذوبته ، اللهم إلا إذا كان يريد بالجزالة قوة السبك بين أجزاء العبارة ، وهذا وصف عام لا يكون وصفاً للألفاظ المفردة كما جعله ابن الأثير . وأية رقة وأية عذوبة فوق تلك الرقة وتلك العذوبة التى تقرؤها فى قوله تعالى من الآيات التى استشهد بها « وأشرقت الأرض بنور ربِّها ، ووضع الكتابُ وجىءَ بالنبيِّين والشهداء وقُضِى بينهم بالحقِّ وهم لا يُظلمون » ؟ بل أيةُ عذوبة بعد عذوبة قوله تعالى « وسيقَ الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زُمراً ، حتى إذا جاءوها وفُتحتْ أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ، وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده . . . » ؟

---

(١) المثل السائر : ص ١٠٤ .

إنّ معنى الجزالة — عند ابن الأثير — يأتى فى مقابلة الرقة ، وإلى ذلك يشير تقسيمه للألفاظ كما سبق ، لكن أين هذه من تلك ؟ إنك لا تجد ما تريد فى كلام علىّ منظّم محدّد ، ولا تجده فى مثال استشهد به لها أو لواحد منهما . مع ما تقرؤه فى سطوره من الإدلال بنفسه ، والتباهى بما اهتدى إليه ، وبزّ فيه الأوائل .

ولقد سبقه إلى تقسيم الألفاظ بعض العلماء ، فذكروا السهل والجزل ، ومنهم أبو هلال العسكرى الذى سبق ابن الأثير بنحو ثلاثة قرون . ومع حاجة كلام أبى هلال إلى التحديد الذى يوضح دلالة الألفاظ ، لكن تمثيله أوضح كثيرا من كلام ابن الأثير وتمثيله .

إن أعلى ضروب اللفظ عند أبى هلال الجدير بالاحتذاء هو السهل المطبوع الجيد ، أو السهل الممتنع . والأديب المقتدر على تأليف هذه الألفاظ السهلة العذبة هو الأديب المطبوع ، سواء أكان شاعراً أم ناثراً . فعمرو بن مسعدة أبلغ الناس ، ودليل بلاغته أن كل أحد يظن أنه يكتب مثل كتبه لما يجد فيها من اليسر ، فإذا رامها تعذرت عليه . والعباس بن الأحنف أشعر الناس فى هذه الأبيات :

إليكَ أشكو ربِّ ما حلَّ بِى ... من صدِّ هذا التّائه المُعْجَبِ

إنْ قال لم يفعلْ ، وإن سِيلَ لم ... يَبْذُلْ ، وإنْ عُوتِبَ لم يُعْتِبِ

صَبٌّ بعصيانِى ولو قال لى ... لا تشرب الباردَ لم أشرَبِ

فهذا شعر حسن المعنى ، سهل اللفظ عذب المستمع ، قليل النظير ، عزيز التشبيه ، ممتنع ممتنع ، بعيد مع قربه ، صعب فى سهولته ومن النثر السهل ما وقع به على ابن عيسى : « قد بلّغتُك أقصى طلِبَتِك ، وأنلتُكَ غاية بغيتك ، وأنت مع ذلك تستقلُّ كثيرى لك ، وتستقبح حَسَنِى فيك ، فأنت كما قال رؤبة :

كالحوتِ لا يكْفيهِ شىءٌ يُلْقَمُهْ ... يُصبح ظمآنَ وفى البحرِ فَمُهْ

وهذا السهل قد يصبح مرذولا مردوداً ، إذا كان معناه مكشوفاً بيناً . فليست سهولة اللفظ وحدها مقياس القبول عند العسكرى ، وإنما هى السهولة المقترنة بقوة المعنى ، ومن أمثلة السهل الردىء المردود قول الشاعر :

يارب قد قلّ صبرى وضاق بالحب صدرى
واشتدّ شوقى ووَجدى وسيّدى ليس يدرى
مُغفّلٌ عنْ عذابى وليس يرحمُ ضُرّى
إنْ كانَ أعشى اصطباراً فلستُ أملكُ صبرى
أنا الفداء لغزالٍ دنا فقبّل نحرى
وقال لى منْ قريبٍ ياليتَ بيتكَ قبرى

وإذا لان الكلام حتى يصير إلى هذا الحد فليس فيه خير ، لا سيما إذا ارتكبت فيه مثل هذه الضرورات .

وكما يكون السهل الجيد مقبولاً ، يكون الجزل مقبولاً . ومقياس الجودة فى الجزل أن العامة تستطيع أن تدركه إذا سمعته ، وتقف على معناه ، وإن كانت لا تستعمله فى محاوراتها ، فما هو أجزل من الماضى قليلا ، وهو من المطبوع قول ابن وهب :

مَا زالَ يُلثمنى مَراشِفهُ ويُعلّنى الإبريقُ والقَدَحُ
حتى استردّ الليلُ خِلعتَه وَفشا خلالَ سَوادِهِ وَضَحُ
وبدا الصبّاحُ كأن غُرّتَهُ وجهُ الخليفةِ حينَ يُمتدَحُ
أنت الذى بكَ ينقَضى فرجاً ضِيقُ البلادِ لنا وينفَسحُ

ومن الجيد الجزل المختار قول مسلم بن الوليد :

وَرَدْنَ رواقَ الفضلِ فضلِ بن خالدِ فحطّ الثناءَ الجزلَ نائلُهُ الجزْلُ
بكفّ أبى العبّاسِ يُستَمطَرُ الغنىَ وتستنزَلُ النعمى ويُسترَدف [1] النصلُ
ويُستعطف الأمر الأبىُّ بحَزمِهِ إذا الأمرُ لم يعطفه نقضٌ ولا فتْلُ

فهذا وإن لم يكن من كلام العامة فإنهم يعرفون معانيه ويفهمون الغرض منه .

---

(١) يسترعف : يستقطر .

والمعنى اللغوى للجزل الحطب اليابس أو الغليظ منه . . والجزل خلاف الركيك من الألفاظ[١]، ولعل هذا المعنى منقول عن المعنى الأول[٢].

* * *

وبعد هـــذا البحث فى أحوال اللفظة المفردة انتقل ابن الأثير إلى البحث فى (الألفاظ المركبة) وما يختص بها . ولتركيب الألفاظ حكم آخر ، وذلك أنه يحدث عنه من فوائد التأليفات والامتزاجات ما يخيل للسامع أن هذه الألفاظ ليست تلك التى كانت مفردة . ومثال ذلك كمن أخذ لآلئ ليست من ذوات القيم الغالية فألفها وأحسن الوضع فى تأليفها ، فخيل للناظر بحسن تأليفه وإتقان صنعته أنها ليست تلك التى كانت منثورة مبددة . وفى عكس ذلك من يأخذ لآلئ من ذوات القيم الغالية ، فيفسد تأليفها ، فإنه يضع من حسنها . وكذلك يجرى حكم الألفاظ العالية مع فساد التأليف[٣]

وتأليف الألفاظ أو تركيبها هو صناعة الأديب ، وتلك الصناعة تنقسم إلى ثمانية أنواع ، وهى :

(١) السجع ، ويختص بالكلام المنثور (٢) والتصريع ، ويختص بالكلام المنظوم وهو داخل فى باب السجع ، لأنه فى الكلام المنظوم كالسجع فى الكلام المنثور (٣) والتجنيس ، وهو يعم القسمين جميعاً (٤) والموازنة ، وتختص بالكلام المنثور (٥) واختلاف صيغ الألفاظ ، وهو يعم القسمين جميعاً (٦) والترصيع وهو يضم القسمين جميعاً (٧) ولزوم مالا يلزم ، وهو يعم القسمين جميعاً (٨) وتكرير الحروف ، وهو يعم القسمين جميعاً .

وقد دافع ابن الأثير عن مبدأ الصنعة دفاعاً حاراً ، ومرجع ذلك ما قدمناه من أنه كان من أعلام الكتاب فى عصر كانت الصنعة والتزويق فيه كل شىء فى الأدب . فهو

---

(١) انظر القاموس المحيط ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) راجع كتابنا (أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية) : ص ١٣٧ — ١٤١ (الطبعة الأولى ١٩٥٢ م) .

(٣) المثل السائر ١١٤

لا يرى وجها لذم السجع سوى عجز من ذمه أن يأتى به ، وإلا فلو كان مذموماً لما ورد فى القرآن الكريم ، فإنه قد أتى منه بالكثير ، حتى إنه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة كسورة الرحمن وسورة القمر وغيرهما ، ولم تخل منه سورة من السور . وقد ورد منه كثير فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم ، من ذلك ما رواه ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : استحيوا من الله حق الحياء ! قلنا : إنا لنستحيي من الله يارسول الله ! قال : «ليس ذلك ، ولكن الاستحياء من الله أن تحفظ الرأس وما وعى ، والبطن وما حوى ، وتذكر الموت والبلى ، ومن أراد الآخرة ترك زينة الحياة الدنيا» . وإذا كان النبى قد ذم سجع الكهان ، فإنه يدل على إنكار هذا الفعل لما كان على هذا الوجه ، فعلم أنه إنماذم من السجع ما كان مثل سجع الكهان لا غير ، وأنه لم يذم السجع على الإطلاق .

والأصل فى السجع الاعتدال فى مقاطع الكلام ، ويستطيع كل أديب من الأدباء أن يكون سجاعاً ، وما من أحد ممن شدا شيئاً يسيراً من الأدب إلا ويستطيع أن يؤلف ألفاظاً مسجوعة ويأتى بها فى كلامه ، ولكن ليس كل سجع مقبولا ، لأن بعض الأدباء يصرف همه إلى السجع نفسه ، من غير نظر إلى مفردات الألفاظ المسجوعة ، وما يشترط لها من الحسن ، ولا إلى تركيبها وما يشترط له من الحسن ، والسجع الجيد هو الذى يكون اللفظ فيه تابعاً للمعنى ، لا أن يكون المعنى فيه تابعاً للفظ ، فإنه يجيء عند ذلك كظاهر مموه ، على باطن مشوه ، ويكون مثله كما يقول كمثل غمد من ذهب على نصل من خشب .

ومن علامات حسنه أن تكون كل واحدة من السجعتين المزدوجتين مشتملة على معنى غير المعنى الذى اشتملت عليه أختها ، فإن كان المعنى فيهما سواء ، فذلك هو (التطويل) لأن التطويل هو الدلالة على المعنى بألفاظ يمكن الدلالة عليه بدونها ، وإذا وردت سجعتان تدلان على معنى واحد ، كانت إحداهما كافية فى الدلالة عليه . وعلى هذا يشترط فى الكلام المسجوع أربع شرائط ، ليتصف بالحسن والجمال ، وهذه الشرائط :

(١) اختيار مفردات الألفاظ .

(٢) اختيار التركيب .
(٣) أن يكون اللفظ فى الكلام المسجوع تابعا للمعنى ، لا المعنى تابعاً للفظ .
(٤) أن تكون كل واحدة من الفقرتين المسجوعتين دالة على معنى غير المعنى الذى دلت عليه أختها .

وينقسم هذا السجع من حيث طول الفقرات إلى ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون الفصلان متساويين ، لايزيد أحدهما على الآخر ، كقوله تعالى : «فأما اليتيم فلاتقهر ، وأما السائل فلاتنهر» . وقوله تعالى : «والعاديات ضبحاً ، فالموريات قدحاً ، فالمغيرات صبحاً ، فأثرن به نقعاً ، فوسطن به جمعاً» . وهذا القسم أشرف السجع منزلة للاعتدال الذى فيه .

الثانى : أن يكون الفصل الثانى أطول من الأول ، لاطولا يخرج به عن الاعتدال خروجاً كثيراً . فإنه يستقبح عند ذلك ويستكره ، ويعد عيباً . فمن ذلك قوله : « بل كذبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذّب بالساعة سعيراً ، إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيرا ، وإذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبوراً » ، ألا ترى أن الفصل الأول ثمان لفظات والفصل الثانى والثالث تسع تسع .

الثالث : أن يكون الفصل الآخر أقصر من الفصل الأول ، وهو عند ابن الأثير عيب فاحش . وسبب ذلك أن السجع يكون قد استوفى أمده من الفصل الأول بحكم طوله ، ثم يجىء الفصل الثانى قصيراً عن الأول ، فيكون كالشىء المبتور ، فيبقى الإنسان عند سماعه كمن يريد الانتهاء إلى غاية فيعثر دونها .

ومن آيات تعلقه بالصنعة وهيامه بها أنه يرى المثل الأعلى فى السجع القصير الفقرات ، وهو أن تكون كل واحدة من السجعتين مؤلفة من ألفاظ قليلة ، وكلما قلت الألفاظ كان أحسن ، لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع ، وهذا الضرب أوعر السجع مذهباً ، وأبعده متناولا ، ولا يكاد استعماله يقع إلا نادراً . أما السجع الطويل فهو أسهل متناولا . وأحسن السجع القصير ما كان مؤلفاً من لفظتين لفظتين ، كقوله تعالى : «والمرسلات عُرفاً ، فالعاصفات عَصْفاً» . وقوله تعالى : «يأيها المدّثّر ،

قم فأنذر ، وربك فكبر ، وثيابك فطهر ، والرجز فاهجر » . ومنه ما يكون مؤلفاً من ثلاثة ألفاظ وأربعة وخمسة وكذلك إلى العشرة ، وما زاد على ذلك فهو من السجع الطويل ، ودرجاته تتفاوت أيضاً فى الطول (١) .

* * *

أما المقالة الثانية ، فهى تلك التى تتصل بالصناعة المعنوية ، وقد قدم لدراستها بأن حكماء اليونان هم أول من تكلموا فى حصر أصول الصناعة المعنوية ، غير أن ذلك الحصر كلى لا جزئى ، لأنه من المحال أن تحصر جزئيات المعانى وما يتفرع عليها من التفريعات التى لا نهاية لها .

ويرى ابن الأثير أن هذا الحصر لا يستفيد بمعرفته الأديب ولا يفتقر إليه ، فإن البدوى البادى راعى الإبل ما كان يمر شىء من ذلك بفهمه ، ولا يخطر على باله ، ومع هذا كان يأتى بالجيد إن قال شعراً ، أو تكلم نثراً ، ومثله فى ذلك شعراء الحضر كأبى نواس ، ومسلم بن الوليد ، وأبى تمام ، والبحترى ، والمتنبى وكذلك الكتاب كعبد الحميد وابن العميد ، والصابى ، فإنهم أتوا بما يعجب من غير نظر إلى هذا الحصر العلمى للمعانى الذى تكلم فيه حكماء اليونان ، وإن كان يقال إن بعضهم اطلع على آثار اليونان وفلسفتهم المنقولة إلى اللسان العربى .

وقد حاكى ابن الأثير أبا هلال العسكرى فى تقسيمه المعانى إلى قسمين :

أحدهما : ضرب يبتكره ويبتدعه مؤلف الكلام من غير أن يقتدى فيه بمن سبقه ، وهذا الضرب ربما يعثر عليه عند الحوادث المتجددة ، ويتنبه له عند الأمور الطارئة .

والثانى : وهو الذى يحتذى فيه على مثال سابق ومنهج مطروق ، وذلك جل ما يستعمله أرباب هذه الصناعة ، إلا أنه لا ينبغى أن يرسخ هذا القول فى الأذهان ، لئلا يؤيس من الترقى إلى درجة الاختراع ، بل يعول على القول المطمع فى ذلك .

---

(١) المثل السائر ١٥٠ .

وهذا هو القسم الأول من أقسام الكلام فى (الصناعة المعنوية)، وهو يتناول المعانى من الناحية العامة بصفة مجملة. أما القسم الثانى فهو يتناول المعانى تناولا مفصلا، والمعانى التى تكلم عنها بالتفصيل ثلاثون معنى، أو ثلاثون فناً من الفنون، وهى: الاستعارة، والتشبيه، والتجريد، والالتفات، وتوكيد الضميرين، وعطف المظهر على ضميره والإفصاح به بعده، والتفسير بعد الإبهام، واستعمال العام فى النفى والخاص فى الإثبات، والتقديم والتأخير، والحروف العاطفة والجارة، والخطاب بالجملة الفعلية والجملة الاسمية والفرق بينهما، وقوة اللفظ لقوة المعنى، وعكس الظاهر، والاستدراج، والإيجاز، والإطناب، والتكرير، والاعتراض، والكناية والتعريض، والمغالطات المعنوية، والأحاجى، والمبادئ والافتتاحات، والتخلص والاقتضاب، والتناسب بين المعانى، والاقتصاد والتفريط والإفراط، والاشتقاق، والتضمين، والإرصاد، والتوشيح، والسرقات الشعرية.

والنوع الذى سماه (التناسب بين المعانى) قسمه إلى ثلاثة أقسام هى: المطابقة، وصحة التقسيم، وترتيب التفسير. والتعبير عن هذه الفنون بالتناسب هو ما جرى عليه ابن سنان الخفاجى فى «سر الفصاحة»، حيث جعل الفنون البيانية مظاهر للتناسب بين الألفاظ وبين المعانى.

والمطابقة ذكرها قبله كثير من العلماء والنقاد كابن المعتز وقدامة وأبى هلال وابن رشيق والخفاجى وعبد القاهر[1]، وما من كاتب فى البيان قبله إلا عرض لها، أما صحة التقسيم وصحة التفسير، فقد كان أول من عرض لها بالدراسة والبحث قدامة ابن جعفر[2] فى كتابه «نقد الشعر»، وليس لابن الأثير من الأثر فى دراسة هذه الفنون إلا كثرة ما مثل به من المنظوم والمنثور، وكذلك أكثر الفنون التى عرض لها بالدراسة يكثر من الاحتجاج لأنواعها، ويزيد بالتمثيل له مما باهى بكتابته من آثار

---

(١) راجع البديع ٧٤، ونقد الشعر (تحت اسم التكافؤ) من طبعة المستشرق س. ا. بونيباكر ليدن ١٤١، والصناعتين ٣٠٧، والعمدة ج ٢ ص ٦، وسر الفصاحة ٢٣٣، وأسرار البلاغة ٣٧.

(٢) راجع كتابنا (قدامة بن جعفر والنقد الأدبى) ٢١٤ و ٢١٩ و ٢٢٣ و ٢٢٦.

قلبه . ويذكر له أنه فرق تفريقاً واضحاً بين الكناية والتعريض ، وقد طال خلط العلماء بينهما . فلا يذكرونهما إلا مقترنين .

والذى عنده فى ذلك أن (الكناية) إذا وردت تجاذبها جانباً حقيقة ومجاز ، وجاز حملها على الجانبين معاً ، أما (التشبيه) فليس كذلك ، ولا غيره من أقسام المجاز ، لأنه لا يجوز حمله إلا على جانب المجاز خاصة ، ولو حمل على جانب الحقيقة لاستحال المعنى ، فإذا قلنا « زيد أسد » لا يصح إلا على جانب المجاز خاصة ؛ وذلك أننا شبهنا زيداً بالأسد فى شجاعته . ولو حملناه على جانب الحقيقة لاستحال المعنى ، لأن زيداً ليس ذلك الحيوان المعروف .

وإذا كان الأمر كذلك فحد الكناية الجامع لها هو أنها كل لفظة ذات معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز ، والدليل على ذلك أن الكناية فى أصل الوضع أن تتكلم بشىء وتريد غيره ، أما (التعريض) فهو اللفظ الدال على الشىء من طريق المفهوم ، لا بالوضع الحقيقى ولا المجازىّ . فإنك إذا قلت لمن تتوقع صلته ومعروفه بغير طلب : والله إنى لمحتاج ، وليس فى يدى شىء ، وأنا عريان ، والبرد قد آذانى . فإن هذا وأشباهه تعريض بالطلب ، وليس هذا اللفظ موضوعاً فى مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازاً ، إنما دل عليه من طريق المفهوم .

والتعريض أخفى من الكناية ، لأن دلالة الكناية لفظية وضعية من جهة المجاز ، ودلالة التعريض من جهة المفهوم ، لا بالوضع الحقيقى ولا المجازى . وإنما سمى التعريض تعريضاً ، لأن المعنى فيه يفهم من عرضه ، أى من جانبه ، وعرض كل شىء جانبه .

ثم إن الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب معاً ، فتأتى على هذا تارة ، وعلى هذا أخرى ، وأما التعريض فإنه يختص باللفظ المركب ، ولا يأتى فى اللفظ المفرد البتة . والدليل على ذلك أنه لا يفهم المعنى فيه من جهة الحقيقة ولا من جهة المجاز ، وإنما يفهم من جهة التلويح والإشارة ، وذلك لا يستقل به اللفظ المفرد ، ولكنه يحتاج فى الدلالة عليه إلى اللفظ المركب (٣٨١) .

وفى دراسة هذه الفنون أدلى ابن الأثير بكثير من الآراء النقدية التى لها اعتبارها فى موازين النقد الأدبى ، وفى بعض الأحيان لا يرضى بآراء الغير ، بل يبسط الرأى الذى يراه ، والذى يتمشى مع ذوقه ، والذى يساير — فى أكثر الأحيان — الفكرة النقدية السليمة ، التى لا يسع القارىء إلا الإقرار بها والإذعان لها ، والشهادة لابن الأثير بالذوق السليم . ومن ذلك هذا العيب الذى سماه أبو هلال العسكرى (التضمين) وسماه قدامة بن جعفر (المبتور) وهو أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه فى بيت واحد فيقطعه بالقافية ، ويتممه فى البيت الثانى ، مثال ذلك قول عروة بن الورد :

فلوْ كاليومِ كانَ علىَّ أمْرِى ... ومَنْ لك بالتدبُّرِ فى الأمورِ

فهذا البيت ليس قائماً بنفسه فى المعنى ، ولكنه أتى فى البيت الثانى فقال :

إذنْ لملكتُ عِصمةَ أمِّ وَهْبٍ ... على ما كان من حَسكِ الصدُورِ

والمعنى فى البيت الأول ناقص ، فأتمة الشاعر فى البيت الثانى[1] .

وعند أبى هلال العسكرى أن التضمين هو أن يكون الفصل مفتقراً إلى الفصل الثانى ، والبيت الأول محتاجاً إلى الأخير ، كقول الشاعر :

كأنَّ القلبَ ليلةَ قيلَ يغْدَى ... بليلى العامريَّةِ أو يُراحُ

قطاةٌ غرَّها شَركٌ فباتتْ ... تجاذِبهُ وقد عَلِقَ الجناحُ

فلم يتم المعنى فى البيت الأول حتى أتمه فى البيت الثانى ، وهذا قبيح[2] .

ومرجع هذا العيب فى نظرهم أن نقاد الشعر العربى قد درجوا على أن وحدة الشعر هى وحدة البيت لا وحدة القصيدة ، ولهذا عدُّوا احتياج البيت إلى ما بعده ليتم معناه عيباً من العيوب التى يجب على الشاعر المجيد أن يتجنبها ، وهم لا يقصرون هذا العيب على الشعر ، بل يجعلونه فى النثر أيضاً ، إذا كانت الفقرة مفتقرة إلى الفقرة التى تليها .

---

(١) انظر نقد الشعر لقدامة ٤١٠ . (٢) انظر كتاب الصناعتين : ص ٣٦ .

وهذا الاعتبار لا يخفى فساده ، لأن القصيدة ينبغي أن تكون وحدة متماسكة ، والحكم على الشعر أو على الشاعر ببيت واحد لا يخلو من ظلم وتعسف ، وحجتهم أن خير الشعر ما كان البيت فيه قائماً بنفسه ، مستقلا عما قبله وعما بعده ، حتى يكون كالمثل يصلح للاقتباس ، ويصلح للاستشهاد ، فيها خروج عن طبيعة الشعر الذى لا يتحرى الحكمة وإن جاءت فيه . وإنما القصيدة من الشعر أو الفصل من النثر يحدث تأثيره بمجموعه الكلى ، حين يحس القارىء أو السّامع بالنشوة أو الطرب أو الانفعال ، حين يتم قراءة القصيدة من الشعر ، أو الفصل من النثر ، وإلا فقد جوزنا للشاعر حين نقصر النظر على البيت الواحد أن يرضينا فى بيت ، وأن يسخطنا فى تاليه ، ويكون الأول فى غاية الجودة ، ويكون الثانى كذلك من غير نظر إلى تتابع الأفكار وتناسق الصور ، ولا بأس حينئذ بالتعارض أو التناقض على رأيهم[1] .

نعم ! قد يكون ذلك عيباً إذا لم تتم الكلمة فى البيت وأتمها الشاعر فى البيت الثانى ، كتلك الأبيات التى نقلها الخفاجى فى سر الفصاحة[2] ، ووصفها بأنها قبيحة ظاهرة التكلف . أما احتياج بعض الكلام إلى بعض فلا عيب فيه ، بل هو دليل التماسك والترابط بين أجزاء النص الأدبى ، وهذا هو المحمود الذى يكون به بعض أجزاء الكلام آخذاً برقاب بعض .

ولا يقر ابن الأثير أولئك النقاد فيما ذهبوا إليه ، فيقول إن المعيب عند قوم هو (تضمين الإسناد) وذلك يقع فى بيتين من الشعر أو فصلين من الكلام المنثور ، على أن يكون الأول منهما مسنداً إلى الثانى ، فلا يقوم الأول ، ولا يتم معناه إلا بالثانى . وهذا هو المعدود من عيوب الشعر ، وهو عندى غير معيب ، لأنه إن كان سبب عيبه أن يعلق البيت الأول على الثانى فليس ذلك بسبب يوجب عيباً ، إذ لا فرق بين البيتين من الشعر فى تعلق أحدهما بالآخر ، وبين الفقرتين من الكلام المنثور فى تعلق إحداهما بالأخرى ، لأن الشعر هو كل لفظ موزون مقفى دل على معنى.

---

(١) راجع كتابنا (قدامة بن جعفر والنقد الأدبى) ص : ٢٦٩ و ٢٧٠ .

(٢) الأبيات بتمامها فى سر الفصاحة ٢١٩ .

والكلام المسجوع هو كل لفظ مقفى دل على معنى ، فالفرق بينهما يقع فى الوزن لا غير ، والفقر المسجوعة التى يرتبط بعضها ببعض قد وردت فى القرآن الكريم فى مواضع منه . فمن ذلك قوله عزّ وجلّ فى سورة الصّافّات : « فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون . قال قائل منهم إنى كان لى قرين . يقول أإنك لمن المصدقين . أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنا لمدينون » . فهذه الفقر الثلاث الأخيرة مرتبط بعضها ببعض ، فلا تفهم كل واحدة منهن إلا بالتى تليها ، وهذا كالأبيات الشعرية فى ارتباط بعضها ببعض ، ولو كان ذلك عيباً لما ورد فى كتاب الله عزّ وجلّ . وكذلك ورد قوله تعالى فى سورة الصّافّات أيضاً : « فإنكم وما تعبدون . ما أنتم عليه بفاتنين . إلا من هو صال الجحيم » فالآيتان الأوليان لا تفهم إحداهما إلا بالأخرى . وهكذا ورد قوله عزّ وجلّ فى سورة الشعراء : « أفرأيت إن مَتَّعْنَاهُمْ سنين . ثم جاءهم ما كانوا يوعدون . ما أغنى عنهم ما كانوا يمتّعون » فهذه ثلاث آيات لا تفهم الأولى ولا الثانية إلا بالثالثة . ألا ترى أن الأولى والثانية فى معرض استفهام يفتقر إلى جواب ، والجواب هو فى الثالثة[1] ؟

وقد استعملته العرب كثيراً ، وورد فى شعر فحول شعرائهم ، فمن ذلك قول الشاعر :

وَمِنَ البَلْوَى التى لَيْـ ... ـسَ لهـا فى الناسِ كُنْـهُ
أنْ مَنْ يَعرفُ شيئاً ... يَدَّعِي أكثرَ مِنْهُ

ألا ترى أن البيت الأول لم يقم بنفسه ، ولا تم معناه إلا بالبيت الثانى ؟ ومنه أيضاً قول امرىء القيس :

فقلتُ لهُ لما تمطّى بصُلبِه ... وأردَفَ أعجازاً وناءَ بكلكلِ
ألاَ أيها الليلُ الطويلُ ألا انْجَلِ ... بصبحٍ وما الإصباحُ منك بأمثلِ

وكذلك ورد قول الفرزدق :

---

(١) المثل السائر ٤٥٨ .

وما أحدٌ من الأقوام عـــدّوا ... عروف الأكرمينَ إلى التراب
بمحتفظينَ إن فضّلتمونا ... عليهم فى القديم ولا غضاب

وكذلك قول الشاعر :

لعَمرى لرهطُ المرء خيرُ تقيّة ... عليه وإن عالوا به كل مَركب
من الجانبِ الأقصى وإن كان ذا غِنى ... جزيلٍ ولم يخبِرْك مثلُ مُجرّبِ

وبهذه الحافظة الواعية يؤيد ابن الأثير قوله ، جاعلا إمامه الكتاب الكريم ، وهو المثل الأعلى للبيان والبلاغة ، وشعر الفحول من السابقين ، وكلامه يوافق الرأى الذى يجب أن يحتذى ، وإن لم يذكر له من أسباب التأييد والتعليل سوى ورود أمثاله فى غرر الكلام ، وأما العلة الأدبية فتلتمس فى مثل ما قدمناه .

* * *

ومن المباحث التى عنى بها ابن الأثير بحثه فى « السرقات الشعرية » ، وقد عرض لموضوع متصل بهذا الموضوع فى صدر كتابه حين كتب فى الوسائل المؤدية إلى تعلم فن الكتابة[1] وقد ذكر أنه لم يجد أكثر عونا للكاتب على تحقيق غايته من حل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية ، وحلّ الأبيات الشعرية والانتفاع بما يفيده من معانيها وأساليبها فيما يكتب ، وهذا الذى ذكره ضرب من ضروب السرقة أو الأخذ البيانى ، فصلّ القول فيه قبله أبو هلال العسكرى فى البـــاب السادس من كتاب الصناعتين[2] وأوفى فيه على الغاية من هذا البحث ، إذ درس فيه حسن الأخذ ، وتداول المعانى ، والسرق ، وإخفاء المعنى ، ونقله من صفة إلى صفة ، والزيادة فيه ، وحل الشعر وضروب هذا الحلّ ، ونظم المنثور ، وقبحا للفظ ، والأخذ باللفظ والمعنى ، وتوارد الخواطر .

وأنصار اللفظ هم الذين يجعلون هذا البحث من المباحث البيانية ، لأن أكثرهم

---

(١) المصدر السابق ٤٦ .

(٢) كتاب الصناعتين ١٩٦ و ٢٣٧ ، وانظر كتابنا (أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية) ١٥٦ و ١٧٨ . ولنا دراسة مستقلة فى هذا الموضوع طبعت بعنوان (السرقات الأدبية) وهى بحث فى ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها .

يدين بالاشتراك فى أكثر المعانى ، ولذلك يكون فضل الأديب فى الصياغة . وفى سبيل ذلك يصرح أبو هلال أنه ليس لأحد من اصناف القائلين غنى عن تناول المعانى ممن تقدمه ، والصب على قوالب من سبقه ، ولكن على هؤلاء ، إذا أخذوها ، أن يكسوها ألفاظاً من عندهم ، ويبرزوها فى معارض من تأليفهم ، ويوردوها فى غير حليتها الأولى ، ويزيدوا فى حسن تأليفها وجودة تركيبها وكمال حليتها ومعرضها ، فإذا فعلوا ذلك فهم أحقّ بها ممن سبق إليها . وقد أطبق المتقدمون والمتأخرون على تداول المعانى بينهم ، فليس على أحد فيه عيب إلا إذا أخذه بلفظه كله ، أو أخذه فأفسده ، وقصر فيه عمن تقدمه ...

ومثل هذا البحث فى « السرقات الأدبية » يدل دلالة أكيدة على العلاقة الوطيدة التى تصل البلاغة بالنقد الأدبى ، لأن ذلك مرجعه إلى الفهم والتذوق ، وسعة الاطلاع على فنون الأدب ، حتى يستطيع الدارس أن يضع يده على مواضع الأخذ والسرقة ، ولا جدوى للقاعدة البلاغية فى هذا السبيل ، أوفى الفطنة إلى مواطن الأخذ بالذات ، والاهتداء إلى مواطن الابتداع ومعرفة مواضع الاتباع .

وقد يقال إن المعانى المبتدعة سبق إليها ، ولم يبق معنى مبتدع ، والذين يقولون ذلك لا يؤمنون بالعبقرية الفردية ، التى ميزت الناس بعضهم من بعض . والصحيح أن باب ابتداع المعانى مفتوح إلى يوم القيامة ، ومن الذى يحجر على الخواطر ، وهى قاذفة بما لا نهاية له ؟ ، إلا أن من المعانى ما يتساوى الشعراء فيه ، ولا يطلق عليه اسم الابتداع ، وليس أحد أحق به من أحد ، لأن الخواطر تأتى به من غير حاجة إلى اتباع الآخر الأول ، كقولهم فى الغزل :

عَفَتْ الديار وما عَفَتْ آثارُهنَّ من القُلوبِ

وكقولهم : إن الطيف يجود بما يبخل به صاحبه ، وإن الواشى لو علم بمزار الطيف لساءه . وكقولهم فى المديح : إن عطاءه كالبحر وكالسحاب ، وأنه لا يمنع عطاء اليوم عطاء غد ، وأنه يجود ابتداء من غير مسألة .

وكقولهم فى المراثى : إن هذا الرزء أول حادث ، وإنه استوى فيه الأقارب

والأباعد ، وإن الذاهب لم يكن واحداً وإنما كان قبيلة ، وإن بعد هذا الذاهب لا يعد للمنيـة ذنب ، وأشباه ذلك . ومثل هـــذا الذى تتوارد عليه الخواطر لا يسمى سرقة ، بل الجدير بالسرقة هو المعنى المخصوص الذى ينسب إلى صاحبه ؛ كقول أبي تمام :

لا تنكرُوا ضَربِى لهُ من دُونه   مثلا شروداً فى النَّدى والباس

فاللهُ قـــد ضربَ الأقلَّ لنورِهِ   مثـــلا من المشكاةِ والنِّبراسِ

فإن هذا معنى مخصوص ابتدعه أبو تمام ، وهذا معنى يشهد الحال أنه اخترعه ، فمن أتى بعده بهذا المعنى أو بجزء منه . فإنه يكون سارقاً له .

وقد درس هذا الموضوع « السرقات الشعرية » أيضاً القاضى الجرجانى فى « الوساطة » وفى هذه الدراسة قسّم القاضى المعانى ثلاثة أقسام[١] :

(١) المعانى المشتركة : وهى التى لا ينفرد أحد منها بسهم لا يساهم عليـــه ، ولا يختص بقسم لا ينازع فيه ، كتشبيه الحسَنِ بالشمس والبدر ، والجواد بالغيث والبحر ، والبليد البطىء بالحجر والحمار ، والشجاع الماضى بالسيف والنار ، والصب المستهام بالمخبول فى حيرته والسليم فى سهره ، والسقيم فى أنينه وتألمه : فتلك أمور متقررة فى النفوس ، متصورة للعقول ، يشترك فيها الناطق والأبكم ، والفصيح والأعجم ، والشاعر والمفحم . والحكم بالسرقة فى هذا منتفية ، والأخذ بالاتباع مستحيل ممتنع .

(٢) المعانى المتداولة : وهى التى سبق إليها المتقدم ففاز بها ، ثم تدوولت بعده فكثرت واستعملت ، فصارت كالنوع الأول فى الجلاء والاستشهاد ، والاستفاضة على ألسن الشعراء ، وحمت نفسها عن السَّرَق ، وأزالت عن صاحبها مذمة الأخذ . كما يشاهد ذلك فى تمثيل الطلل بالكتاب والبُرد ، والفتاة بالغزال فى جيدها وعينيها ، والمهاة فى حسنها وصفائها . وتلك المعانى التى اشتهرت وتدوولت واستفاضت لا يحكم

---

(١) الوساطة بين المتنبى وخصومه : ص ١٧٨ وما بعدها .

عليها أيضاً بالسرقة ، ولا تحسب مأخوذة ، وإن كان الأصل فيها لمن انفرد بها ، وأولها للذى سبق إليها .

(٣) المعانى المختصة : وهى التى حازها المبتدىء فملكها ، وأحياها السابق فاقتطعها ، ولذلك صار المعتدى عليه مختلساً سارقاً ، والمشارك له محتذياً تابعاً .

ولقد أفاد ابن الأثير من ذلك الفصل الذى كتبه القاضى فى الوساطة ، والباب الذى عقده العسكرى فى الصناعتين إفادة كبيرة ، واحتذاهما فى كثير من الآراء . وأكبر الأثر الذى يذكر لابن الأثير هو تقسيمه الأخذ والسرقة إلى أقسام كثيرة ، حتى ليمكن أن يعد متخصصاً فى هذا النوع ، وقد ألف قبل ذلك كتاباً فى « السرقات الشعرية » قسمها فيه إلى ثلاثة أقسام هى النَّسخُ والسَّلخُ والمَسْخُ[1] ، وزاد عليهما فى المثل السائر قسمين آخرين ، أحدهما : أخذ المعنى مع الزيادة عليه ، والآخر : عكس المعنى إلى ضده . وهذان القسمان ليسا بنسخ ولا سلخ ولا مسخ ، ولم يكن ابن الأثير مبتدعاً لهذين القسمين ، ولكنه نظم الكلام فيهما كما نظم الكلام فى سائر ضروب الأخذ ، وسماها بأسمائها ومصطلحاتها التى لا تزال معروفة إلى اليوم ، ومن المعلوم أن السرقات الشعرية لا يمكن الوقوف عليها إلا بحفظ الأشعار الكثيرة التى لا يحصرها عدد ، ولقد وقف ابن الأثير من الشعر ، كما يقول ، على كل ديوان ومجموع ، وأنفذ شطراً من عمره فى المحفوظ منه والمسموع ، فألفاه بحراً لا يوقف على ساحله ، وعند ذلك اقتصر منه على ما تكثر فوائده ، إذ المراد من الشعر إنما هو إيداع المعنى الشريف فى اللفظ الجزل اللطيف ، فاكتفى بشعر أبى تمام والبحترى والمتنبى ، لأنهم هم الذين ظهرت على أيديهم حسنات الشعر ومستحسناته ، وقد حوت أشعارهم غرابة المحدثين إلى فصاحة القدماء ، فأما أبو تمام فإنه ربُّ المعانى وصيقل الألباب والأذهان ، وهو صاحب المعنى المبتكر ، فمن حفظ شعره وكشف عن غامضه وراض به فكره أطاعته أعنة الكلام . وأما البحترى فإنه أحسن فى سبك اللفظ على المعنى ، وحاز طرفى الرقة والجزالة ، ورق فى ديباجة اللفظ إلى الدرجة العالية .

---

(١) المثل السائر ١٦٩ .

وأما المتنبي فقد حظى فى شعره بالحكم والأمثال ، واختص بالإبداع فى وصف مواقف القتال . ولهذا فقد عدل إلى هؤلاء الفحول بعد نظر واجتهاد ، بعد أن وقف على أشعار الشعراء قديمها وحديثها ، فلم يجد أجمع من ديون أبى تمام وأبى الطيب للمعانى الدقيقة ، ولا أكثر منهما استخراجاً للطيف الأغراض والمقاصد ، ولم يجد أحسن تهذيباً للألفاظ من البحترى ، ولا أنقش ديباجة ، ولا أبهج سبكا منه ، فاختار دواوين اولئك الثلاثة لاشتمالها على محاسن الطرفين من المعانى والألفاظ ، واتخذها إماماً فى البحث عن السرقات . وهذه هى تقسيماته لفنون الأخذ والاحتذاء :

(١) النسخ : وهو أخذ اللفظ والمعنى برمته من غير زيادة عليه ، مأخوذاً ذلك من نسخ الكتاب . وعلى ذلك فإنه ضربان :

الأول : يسمى (وقوع الحافر على الحافر الحافر) كقول امرىء القيس :

وقُوفاً بها صحبى علىَّ مطيَّهمْ يقُولون لاتهلكْ أسىً وتحمَّلِ

وكقول طرفة :

وُقوفاً بها صَحْبِى علىَّ مَطيَّهمْ يقُولون لاتهلك أسىً وتجلَّدِ

ومنه ما ورد فيه الشاعران مورد امرىء القيس وطرفة ، فى تخالفهما فى لفظة واحدة كقول الفرزدق :

أتعدِلُ أحساباً لئاماً حُماتُها بأحسابِنَا ؟ إنى إلى اللهِ راجعُ

وكقول جرير :

أتعدلُ أحساباً كراماً حُماتُها بأحسابِكمْ ؟ إنى إلى الله راجعُ

ومنه ما تساويا فيه لفظاً بلفظ ، كقول الفرزدق :

وغُرٌّ قد وسقت مشمراتٍ طوالع لا تُطيق لها جواباً

بكل ثنيَّةٍ وبكلِّ ثغرٍ غرائبُهن تنتسبُ انتساباً

بلغْنَ الشمسَ حين تكون شرقاً ومَسْقَط رأسها من حيثُ غابَا

وكذلك قال جرير من غير أن يزيد . ويقال إن الفرزدق وجريراً كانا ينطقان في بعض الأحوال عن ضمير واحد ، وهذا مستبعد ، فإن ظاهر الأمر يدل على خلافه ، والباطن لا يعلمه إلا الله تعالى . وإلا فإذا رأينا شاعراً متقدم الزمان قد قال قولا ، ثم سمعناه من شاعر أتى من بعده ، علمنا بشهادة الحال أنه أخذه منه . وهب الخواطر تتفق فى استخراج المعانى الظاهرة المتداولة ، فكيف تتفق الألسنة أيضاً فى صوغها الألفاظ ؟ وقد كان ابن الأثير يستحسن من شعر أبى نواس قوله من قصيدته التى أولها « دعْ عنك لومى فإن اللومَ إغراءُ » :

دارتْ على فِتيةٍ ذلّ الزمانُ لهم   فما يصيبُهمُ إلا بمـــا شاءُوا

وهذا من عالى الشعر ، ثم وقف فى كتاب الأغانى على هذا البيت فى أصوات مَعْبد ، وهو :

لَـهفِى على فتيـــةٍ ذلّ الزمانُ لهم   فما أصابَهُـمُ إلا بمـــا شاءُوا

الثانى : وهو الذى يؤخذ فيه المعنى وأكثر اللفظ ، كقول بعض المتقدمين يمدح معبداً صاحب الغناء :

أجاد طوَيسٌ والسُّريجىُّ بعدَه   وما قصباتُ السَّبقِ إلا لمعْبـــدِ

ثم قال أبو تمام :

محاسنُ أصنافِ المغنِّين جمّةٌ   وما قَصَباتُ السَّبْقِ إلا لمعْبدِ

من قصيدته التى أولها « غدتْ تستجيرُ الدمعَ خوفَ نوى غدِ » فقال :

وقائع أصل النصر فيها وفَرْعه   إذا عدِّد الإحســـان أوْ لم يعدّدِ

فهما تكنْ من وقعة بعدُ لا تكنْ   سوى حسنٍ ممَّا فعلتَ مردَّدِ

محاسنُ أصـــنافِ المغنين جمة   وما قصبات السَّبق إلا لمعبـــدِ

(ب) السلخ : وهو أخذ بعض المعنى ، مأخوذاً ذلك من سلخ الجلد الذى هو بعض الجسم المسلوخ ، ومن ضروبه الكثيرة التى استخرجها ابن الأثير :

(١) أن يؤخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه ، ولا يكون هو إياه . وهذا من

أدق السرقات مذهباً ، وأحسنها صورة ، ولا يأتى إلا قليلا . فمن ذلك قول الطرمّاح ابن حكيم من شعراء الحماسة :

لقد زادنى حُبا لنفسى أننى بغيضٌ إلى كل امرىء غير طائل

أخذ المتنبي هذا المعنى ، واستخرج منه معنى آخر غيره ، إلا أنه شبيه به ، فقال :

وإذا أتتك مَذمّتى من ناقصٍ فهى الشهـــادة لى بأنى كاملُ

والمعرفة بأن هذا المعنى أصله من ذاك عسر غامض ، وهو غير متبين إلا لمن أعرق فى ممارسة الأشعار ، وغاص فى استخراج المعانى . وبيانه أن الأول يقول إن بغض الذى هو غير طائل إياى مما زاد نفسى حبا إلىّ ، أى جمّلها فى عينى وحسّنها عندى كون الذى هو غير طائل مبغضى . والمتنبي يقول إن ذمّ الناقص إياى شاهدٌ بفضلى ، فذم الناقص إياه كبغض الذى هو غير طائل ذلك الرجل ؛ وشهادة ذم الناقص إياه بفضله كتحسين بغض الذى هو غير طائل نفس ذلك الرجل عنده .

(٢) أن يؤخذ المعنى مجرداً من اللفظ ، وذلك يصعب جداً ، ولا يكاد يأتى إلا قليلا . ومنه قول عروة بن الورد من شعراء الحماسة :

ومن يكُ مثلى ذا عيال ومُقتِراً من المالِ يطرحْ نفسَه كل مَطرحِ
ليبلغَ عذراً أو ينالَ رغيبــــة ومُبلغُ نفسٍ عُذرَها مثلُ مُنجِحِ

أخذ أبو تمام هذا المعنى فقال :

فتى ماتَ بين الضّربِ والطّعنِ ميتةً تقومُ مقامَ النّصرِ إن فاته النّصرُ

فعروة بن الورد جعل اجتهاده فى طلب الرزق عذراً يقوم مقام النجاح ، وأبو تمام جعل الموت فى الحرب الذى هو غاية اجتهاد المجتهد فى لقاء العدو قائماً مقام الانتصار . وكلا المعنيين واحد ، غير أن اللفظ مختلف .

(٣) أخذ المعنى ويسير من اللفظ ، وذلك من أقبح السرقات ، وأظهرها شناعة على السارق ، فمن ذلك قول البحترى فى غلام :

فوق ضَعفِ الصغير إن وُكِلَ الأمـ ـرُ إليه ، ودونَ كيدِ الكبارِ

سبقه أبو نواس فقال :

لم يخفَ من كِبرٍ عما يُراد به   من الأمورِ ولا أزْرى من الصِّغرِ

وكذلك قول البحترى أيضاً :

كلٌّ عِيــدٍ له انقضاءٌ وكــلٌّ   يوم من جوده فى عيــدِ

أخذه من قول علىّ بن جبَلة :

للعيدِ يومٌ من الأيام منتظرٌ   والناسُ فى كلّ يوم منك فى عيدِ

(٤) أن يؤخذ المعنى فيعكس ، وذلك حسن ، يكاد يخرجه حسنه عن حد السرقة فمن ذلك قول أبى الشيص :

أجِــدُ الملامة فى هواك لذيذة   شغفاً بذكرك فليَلمنى اللُّوّمُ

أخذ أبو الطيب هذا المعنى وعكسه فقال :

أأحبُّهُ وأحبُّ فيــه ملامة   إنّ الملامةَ فيــه من أعدائهِ

فإن الإنـكار راجع إلى الجمع بين أمرين : محبته ، ومحبة الملامة فيه ، ومايصدر عن عدو المحبوب يكون مبغوضاً ، وهذا نقيض معنى أبى الشيص ، وهذا من السرقات الخفية جداً ، ولأن يسمى ابتداعاً أولى من أن يسمى سرقة .

(٥) أن يؤخذ بعض المعنى ، ومن ذلك قول أمية بن أبى الصلت يمدح عبد الله ابن جدعان :

عَـطاؤُكَ زينٌ لامرىءٍ إنْ حبَـوتَهُ   ببــذلٍ ، وما كلُّ العطاءِ يزينُ

وليس بشـيْنٍ لامرىءٍ بَذْلُ وجهِـه   إليك كما بعضُ السُّـــؤالِ يَشينُ

أخذه أبو تمام فقال :

تُدعى عطاياه وفراً وهى إن شهرت   كانت فخاراً لمن يعفُـوه مؤتنفَـا

ما زلتُ منتظراً أعجُـــوبةً زمناً   حتى رأيتُ سؤالا يجتنى شرفَـا

فأمية بن أبى الصلت أتى بمعنيين اثنين : أحدهما أن عطاءك زين ، والآخر

أن عطاء غيرك شين ، وأما أبو تمام فإنه أتى بالمعنى الأول لا غير .

(٦) أن يؤخذ المعنى فيزاد عليه معنى آخر ، فما جاء منه قول الأخنس بن شهاب :

إذا قَصُرت أسيافُنا كان وصلُها خطانا إلى أعدائنا فنُضاربُ

أخذه مسلم بن الوليد فزاد عليه ، وهو قوله :

إن قصّر الرمحُ لم يمش الخُطا عدداً أو غرّد السيفُ لم يُهمِمْ بتغريد

وهذا النوع من السرقات قليل الوقوع بالنسبة إلى غيره .

(٧) أن يؤخذ المعنى فيكسى عبارة أحسن من العبارة الأولى . وهذا هو المحمود الذى يخرج به حسنه عن باب السّرقة . فمن ذلك قول أبى تمام :

جذلان من ظفَرٍ ، حَرّانُ إن رجعَتْ مخضوبةً منكمُ أظفارُهُ بِدَمِ

أخذه البحترىّ فقال :

إذا احتربتْ يوماً ففاضتْ دماؤُها تذكرتْ القُربى ففاضَتْ دموعُها

ومن هذا الأسلوب قولهما أيضاً ، فقال أبو تمام :

إنّ الكرامَ كثيرٌ فى البلادِ وإنْ قلّوا ، كما غيرُهم قلّوا ، وإنْ كثُرُوا

وقال البحترى :

قلّ الكرامُ فصارَ يكثر مدُّهم ولقد يقلّ الشيءُ حتى يكثُرُ

وعلى هذا النحو ورد قول أبى نواس :

يدلُّ على ما فى الضميرِ من الفتى تقلُّبُ عينيْهِ إلى شخصِ من يَهوَى

أخذه أبو الطيب المتنبى فقال :

وإذا خامر الهوى قلبَ صبٍّ فعليه لكلّ عينٍ دليلُ

وفى مثل هذا النوع روى أبو هلال عن الشّعبى أنه قيل له : إنا إذا سمعنا الحديث منك نسمعه بخلاف ما نسمعه من غيرك ؟ فقال : إنى أجد المعنى عارياً فأكسوه من غير أن أزيد فيه حرفاً ! أى من غير أن أزيد فى معناه شيئاً . فالذى

يأخذ معنى غيره فيكسوه بألفاظ جديدة ، ويصوغه صياغة جيدة جدير بأن ينسب المعنى إليه[1] .

(٨) أن يؤخذ المعنى ويسبك سبكا موجزاً ، وذلك من أحسن السّرقات ، لما فيه من الدلالة على بسطة الناظم فى القول ، وسعة باعه فى البلاغة . فمن ذلك قول بشار :

مَن راقب الناسَ لم يظفرْ بحاجتِه وفاز بالطيِّباتِ الفاتكُ اللَّهِجُ

أخذه سلم الخاسر ، وكان تلميذه ، فقال :

مَن راقبَ الناسَ مات غمّاً وفازَ باللذّةِ الجَسُورُ

ومن هذا الأسلوب قول أبى تمام :

برّزْتَ فى طلب المعالى واحداً فيها تسيرُ مغوّراً ومنجّداً

عجبٌ بأنك سالمٌ فى وَحشةٍ فى غايةٍ ما زِلتَ فيها مُفْرَدَا

أخذه ابن الرومى فقال :

غرّبته الخلائقُ الزُّهْرُ فى النا سِ وما أوحشته بالتّغريب

(٩) أن يكون المعنى عاماً فيجعل خاصاً ، وهو من السرقات التى يسامح صاحبها ، فمن ذلك قول الشاعر :

لا تنهَ عن خلُقٍ وتأتىَ مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيمُ

أخذه أبو تمام فقال :

أألومُ من بخِلت يداهُ وأغتدِى للبُخلِ ترِباً ؟ ساءَ ذاك صنيعَا

وهذا من العام الذى جعل خاصاً ، ألا ترى أن الأول نهى عن الإتيان بما ينهى عنه مطلقاً ، وجاء بالخلق منكراً لجعله شائعاً فى بابه . وأما أبو تمام فإنه خصص ذلك بالبخل ، وهو خلق واحد من جملة الأخلاق . وأما جعل الخاص عاماً فكقول أبى تمام :

---

(١) راجع كتابنا (أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية) : ١٦٦ .

ولو حاردت شولٌ عذرتُ لقاحها ولكن منعتَ الدرَّ والضرعُ حافلُ(١)

أخذه أبو الطيب المتنبي فجعله عاماً ، إذ يقول :

وما يؤلمُ الحرمانُ من كفِّ حارمٍ كما يُؤلمُ الحرمانُ من كفِّ رازقِ

(١) زيادة البيان مع المساواة فى المعنى ، وذلك بأن يؤخذ المعنى فيضرب له مثال يوضحه ، فما جاء منه قول أبى تمام :

هو الصُّنعُ إن يعجلْ فنفعٌ ، وإن يَرِثْ فللرَّيْثُ فى بعضِ المواطنِ أنفعُ

أخذه أبو الطيب فأوضحه بمثال ضربه له ، وذلك قوله :

ومن الخيرِ بُطءُ سَيْبِك عنِّى أسرعُ السُّحبِ فى المسيرِ الجَهَامُ(٢)

(١١) اتحاد الطريق واختلاف المقصد ، ومثاله أن يسلك الشاعران طريقاً واحدة ، فتخرج بهما إلى موردين ، وهناك يتبين فضل أحدهما على الآخر ، ومن ذلك قول أبى تمام من مرثية فى ولدين صغيرين :

مجدٌ تأوَّبَ طارقاً حتى إذا قلنا أقام الدهرَ أصبح راحلا

نجمان شاء الله ألا يطلُعَا إلا ارتدادَ الطرفِ حتى يأفلا

وقول أبى الطيب فى مرثية بطفل صغير :

فإن تكُ فى قبر فإنك فى الحشا وإن تكُ طفلا فالأسى ليس بالطفلِ

ومثلك لا يُبكى على قدر سِنِّه ولكن على قدرِ الفراسةِ والأصلِ

وهما قصيدتان طويلتان ، وقد اتفق الشاعران فى المقصد الواحد ، ثم هام كل منهما فى واد منه مع اتفاقهما فى بعض معانيه . والتفضيل بين المعنيين المتفقين أيسر خطباً من التفضيل بين المعنيين المختلفين . وقد ذهب قوم إلى أن المفاضلة بين الكلامين لا تكون إلا باشتراكهما فى المعنى ، فإن اعتبار التأليف فى نظم الألفاظ

---

(١) حاردت الإبل : انقطعت ألبانها ، والشول : جمع شائلة وهى من الإبل ما أتى عليها من حملها أو وضعها سبعة أشهر فجف لبنها .

(٢) الجهام : السحاب لا ماء فيه ، أو هو الذى هراق ماءه .

لا يكون إلا باعتبار المعانى المندرجة تحتها ، فما لم يكن بين الكلامين اشتراك فى المعنى حتى يعلم مواقع النظر فى قوة ذلك المعنى أو ضعفه ، واتساق ذلك اللفظ أو اضطرابه ، وإلا فكل كلام له تأليف يخصه بحسب المعنى المندرج تحته .

ومن هذا قول النابغة الذبيانى :

إذا ما غزا بالجيش حَلّقَ فوقه عصائبُ طير تهتدى بعصائب

جوانح قد أيقنّ أن قبيله إذا ما التقى الجمعان أول غالبِ

وهذا المعنى قد توارد عليه الشعراء قديما وحديثاً ، وأوردوه بضروب من العبارات ، فقال أبو نواس :

تتمنّى الطيرُ غزوتَهُ ثقةً باللحم من جَزَرِهْ

وقال مسلم بن الوليد :

قد عوّدَ الطيرَ عاداتٍ وثقن بها فهنّ يَتْبَعْنَهُ فى كل مرتحلِ

وقال أبو تمام :

وقد ظُلّلتْ أعناق أعلامه ضحاً بعقبانِ طيرٍ فى الدماءِ نواهلِ

أقامتْ مع الرّاياتِ حتّى كأنها مِنَ الجيْشِ إلا أنها لم تُقاتلِ

وقد ذكر هذا المعنى غير هؤلاء ، إلا أنهم جاءوا بشىء واحد لا تفاضل بينهم فيه ، إلا من جهة حسن السبك ، أو من جهة الإيجاز فى اللفظ ، ولم يقرب أحد فى هذا المعنى فسلك هذه الطريق مع اختلاف مقصده إليها إلا مسلم بن الوليد فى قوله :

اشْرَبتَ أرْوَاحَ العِدَا وقُلوبَها خَوفاً فأنفُسُها إليكَ تَطِيرُ

لو حَاكَمَتْك فطالبتْك بِذَحْلِها شَهِدَتْ عليكَ ثعالبٌ ونُسُورُ

فهذا من المليح البديع الذى فضل غيره فى هذا المعنى .

(ح) المسخ : وهو قلب الصورة الحسنة إلى صورة قبيحة ، وإحالة المعنى

إلى ما دونه ، مأخوذاً ذلك من مسخ الآدميين قردة ؛ كقول أبي تمام :

فتىً لا يرى أن الفريصة مقتلٌ ولكن يرى أنّ العيوبَ مَقاتِلُ

وقول أبي الطيب المتنبي :

يَرى أنَّ ما ما بانَ مِنكَ لضَاربٍ بأقتَلَ ممّا بانَ منكَ لعائبِ

فهو وإن لم يشوه المعنى فقد شوه الصورة ، وهذا من أرذل السرقات ، وعلى نحو منه جاء قول عبد السلام بن رغبان :

نحنُ نُعزّيك ومنكَ الهُدَى مُستَخرَجٌ والصَّبرُ مُستقبَلُ
نقُولُ بالعقلِ وأنتَ الذى نأوِى إليه ، وبه نَعقِلُ
إذا عَفا عنكَ وأوْدَى بنا الدَّهـ رُ فذاكَ المُحْسِنُ المُجمِلُ

أخذه أبو الطيب فقلب أعلاه أسفله ، فقال :

إن يكنْ صبرُ ذى الرَّزِيةِ فَضلاً تكُنِ الأفضلَ الأعزَّ الأجلَّا
أنتَ يافوقَ أن تعزّى عن الأحـ بابِ فوقَ الّذِي يُعزِّيكَ عَقلاً
وبألفاظِكَ اهتدَى ، فإذا عـزّا كَ قالَ الّذى لهُ قلتَ قبلاً

والبيت الأخير من هذه الأبيات هو الآخر قدراً ، وهو المخصوص بالمسخ .

وأما قلب الصورة القبيحة إلى صورة حسنة . فهذا لا يسمى سرقة ، بل يسمّى إصلاحاً وتهذيباً ، فمن ذلك قول أبي الطيب :

لو كانَ ما تُعطيهمُ من قبلِ أنْ تُعطِيهمُ لم يَعرِفوا التأميلا

وقول ابن نباتة السعدىّ :

لم يُبقِ جودُكَ لى شيئاً أؤمّلُهُ تركتَنِى أصحبُ الدنيا بلا أمل

وشتان ما بين القولين .

وهـذه هى خلاصة الجهد الكبير الذى بذله ابن الأثير فى بحث « السرقات الشعرية » وهو بحث دقيق عميق ، يعد من أجل موضوعات النقد والبيان .

الخلاصة :

وبعد هذه الجولة التى نحسبها قد طالت ، بين آثار علماء البيان ونقاد الأدب ، والتى لم ينقطع تيارها عن الانسياب حتى عصرنا ، وإن أصابه الوهن والتعثر فى بعض خطواته بفعل الحوادث والأحداث التى ألمت بهذه الأمة وتناولت فيما تناولت كثيراً من تراث هذه الأمة وأمجادها ، ومنها هذا البيان ، نحب أن نسجل خلاصة لتلك الجهود التى بذلت فى خدمة البيان العربى ، ونرسم الخطوط الكبيرة التى تميزت بها تلك الدراسات ، ومنها :

(١) أن مجال الدراسات البيانية اتسع اتساعاً عظيماً ، فلم تقتصر على البحث فى القرآن ، والدفاع عن فكرة الإعجاز ، وإنما أوغلت فى سائر فنون الأدب ، وتناولت ألوانه المختلفة المعروفة شعراً وكتابة وخطابة .

(٢) وأن آثار المدنية والحضارة برزت فى تلك الدراسات ، سواء فى ذلك ما كان منها حضارة ذاتية بعثها الحرص على القديم ، وجددتها الحياة التى تجددت أساليبها ، بانتقال العقول والمواهب إلى أودية الحضارة والخصب والعمران ، وما كان منها خارجيًّا مظهره تلك العلوم والثقافات التى نقلت إلى اللسان العربى ، وأشربتها تلك العقول المتطلعة إلى المعرفة ، وموازنة هذا الجديد الطارىء بالمعروف من تقاليد الأدب العربى .

(٣) أن البحث البيانى أخذ يتدرج من طفولته وحالته الفطرية المبددة إلى دراسات علمية منظمة ، جفت — فى الأغلب — أسلوب التعميم غير العلمى فى الدرس والتقدير ، إلى أسلوب التخصيص فى الدراسة وفى الأحكام . والذاتية التى كانت تتسلط عليها عليها العواطف والأهواء ، أصبحت أفكاراً موضوعية ، تخضع لسلطان العقل والتفكير ، وتستمد أحكامها من طبيعة الواقع الماثل بين يديها ، وتطبق عليه ثمراتها فى العلم والمعرفة المستنيرة .

(٤) اتجهت أنظار الدارسين نحو جزئيات العمل الأدبى وعناصر الجمال فيه ، وكثير من الأدباء المرموقين الذين كان مشهوداً لهم بالتفوق والفحولة تناولتهم يد النقاد بالفحص عن شعرهم ، لتبين نواحى القوة والجمال ، وتعرف أسباب الضعف فيه ، ومدى حظ أصحابه من الابتكار والابتداع ، وما يؤخذ عليهم من التقليد والاتباع .

(٥) نشأت فكرة البحث فى ركنى الأدب : اللفظ والمعنى ، ونشأت الخصومة بين أنصار اللفظ وأنصار المعنى ، واشتدت تلك الخصومة بين الفريقين ، وبذل فيها علماء الأدب والبيان جهوداً تشهد بحذقهم وقدرتهم على التدليل والبرهنة المقنعة ، وكانت تلك الخصومة مظهراً لتباين العقليات واختلاف منازع التفكير ، بين ترجيح التقاليد وتقدير العاطفة الخالصة ، ومنهج العقل والاعتراف بسلطانه وتأثيره فى كل ما يصدر عن الأديب . وقد رأينا المنهج النفسى فى دراسة البيان ، وهو منهج جديد ، بلغ ذروته فى كتابة عبـــد القاهر فى « دلائل الإعجاز » وفى كتابه الثانى « أسرار البلاغة » .

(٦) عظمت العناية بفنون تجميل العبارة الأدبية ، واعتبار الأدب فنّاً أو صناعة على حد تعبيرهم ، والفن مظهر اقتدار صاحبه على الموهبة الذاتية ، وإبرازها فى حلة أنيقة تخلب الأنظار ، وتثير العواطف وتجذب الأسماع ، فرسخ مذهب التصنيع فى الأدب ، واتخذ مقياساً من مقاييس النظر إلى هذا الأدب . وكذلك نشطت الحملات على هذا المذهب من جماعة العقليين الذين عظم سلطان الفكر فى توجيه نظراتهم ، والتحكم فى آرائهم فى الأدب .

(٧) تدرج أولئك الدارسون من تسجيل ما اهتُدِىَ إليه عفواً من فنون البيان ، والذكر العارض لها ، إلى محاولة إحصاء ما هو معروف منها واستخراج ما ليس بمعروف ، ووصل الباحثون بذلك إلى ما لا يكاد يحصى من تلك الفنون ، التى سموها حيناً (البيان) ، وأطلقوا عليها أحياناً اسم (البديع) وتأرجحت فى أذهانهم بعض المصطلحات التى تناولها التحديد فيما بعد . كما تناولوا اصطلاح (البلاغة) واصطلاح (الفصاحة) بالدرس ومحاولة الوقوف على المدلول الصحيح لكل من هذين المصطلحين ، وبذلوا جهوداً جبارة فى جمع تلك الفنون وتحديدها وتنظيم دراستها ، وجمع الشواهد لها من عيون المنظوم والمنثور ، ودراسة آثارها فى الأعمال الأدبية .

وأخيراً كانت تلك الجهود مقدمات جمعت كل رأى فى الأدب ، وكل فن من فنون الجمال فيه ، ثم قدمته إلى البلاغيين ، ليحصروه فى قواعدهم ، وليبنوا على أساسه معالم علوم البلاغة الثلاثة المعروفة .

الفصل الثالث

البيان البلاغى

— ١ —

سار البيان العربى على ذلك النحو الذى فصلناه ، وسارت دراسته على منهج لا يفرق بين فنونه ولا يفصل بينها ؛ إذ كانت كلها تخدم فن الأدب وتمده بأسباب القوة والجمال والوضوح ، وهى صفات لازمة للبيان بنوعيه البيان المقنع ، والبيان المؤثر.

وكان المنهج الذى سار عليه الدارسون أجدى فى تقويم الأدب ، وشحذ الملكات الفنية لصناعة الأدب وتقوية ملكة النظر والنقد والموازنة ، لأن السابقين سلكوا فى الأغلب مسلكا عمليا ، يتولّى التنبيه إلى مواطن الحسن والجمال ، ويثير حاسّة الذوق ليقرأ صاحبه ، ويفهم ، ويستحسن ، ويستهجن ، ويوازن ، ويفضل ، مع تقديم طائفة كبيرة من العناصر الجمالية ، ينتفع بها ويزداد بها بصيرة بفنه وصناعته ، وكلها مستخرجة من ألوان البيان الرفيع ، الذى حظى أصحابه بالذكر وبعد الصيت فى بيئاتهم وأزمانهم ، وبقى لبعضهم هذا الذكر بعد زمانهم وفى غير بيئتهم .

ويبدو أن جذوة النشاط التى اشتعلت فى القرن الثالث ، وتوهجت فى القرون الثلاثة التالية ، فألقت أشعتها على أكثر جهات الفن الأدبى ، أصابها الخمود ، الذى كان مظهره موت الملكات الفنية وقد كانت تجرى فى تناول البيان على أساس من الذوق الذى هذبته المعرفة ، وتحول هذا التيار إلى وجهة لا تلتئم مع طبيعة هذا البيان . الذى دخل فى طور جديد من التقسيم والتقنين والتعريف ومحاولة حصر المسائل ، وهذا الاتجاه هو الذى باعد بين معنى البيان الشامل المتسع الأطراف ، وبين أثره فى إرهاف الحسّ وتنمية الملكات ، وأصبح قواعد تحفظ ولا يقاس

عليها ، وفقدت البلاغة قدرتها على تذوق البلاغة ، وتكوين البلغاء والنقاد ، وإن استطاعت أن تكون طبقات من البلاغيين يقفو بعضها إثر بعض ، وهى فى أكثر الأحيان صور حائلة لأصل مشوه .

وصاحب هذا الأثر هو السكاكى[1] ، مؤلف « مفتاح العلوم » الذى عالج فيه البيان بعقلية أصح ما توصف به أنها عقلية ليست بيانية ، وحسبنا دليلا على ذلك أنه درس البيان فى هذا الكتاب بالروح التى درس بها فيه إلى جانبه علم النحو ، وعلم الصرف ، وعلم الاستدلال — وهو علم المنطق — وعلم العروض ، وعلم القوافى . وهذا ما لم يفعله أحد من الذين سبقوه إلى الكتابة فى البيان ، لا لأنهم كانوا يجهلون تلك العلوم التى أحصاها السكاكى ، فربما كان فيهم من هو أكثر منه علما بها ، ولكنهم نظروا إلى طبيعة هذا الفن فألفوه علما جماليا ، يبعد مجاله عن مجال تلك العلوم ، التى يبحث بعضها فى صحة اللفظ ، أو صحة التركيب ، أو صحة الوزن والقافية ، أو صحة التفكير . بخلاف البيان الذى يبحث فى شىء وراء هذه الصحة ، هو دراسة الأسباب والعوامل المؤدية إلى المتعة الفنية ، وإحداث التأثير فى نفس قارىء الأدب وسامعه .

ويبدو أن السكاكى لا يقدر شيئا من هذا ، ولا يفرق بين الصحة وبين إيراد الكلام على هيئة مخصوصة لتحقق غاية مخصوصة ، فعلم اللغة عنده يجىء أولا ، ثم علم الصرف ، وتمام علم الصرف بعلم الاشتقاق ، المتنوع إلى أنواعه الثلاثة ، ثم علم النحو ، وتمام علم النحو بعلمى المعانى والبيان[2] . . فهذان العلمان لم يوردهما إلا على أساس أنهما تتمة لعلم النحو .

---

(١) هو أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر السكاكى من أهل خوارزم ، ذكره ياقوت فى معجم الأدباء ، وقال : إنه علامة إمام فى العربية والمعانى والبيان والأدب والعروض والشعر ، متكلم ، فقيه ، متفنن فى علوم شتى ، وهو أحد أفاضل العصر الذين سارت بذكرهم الركبان ، ولد سنه أربع وخمسين وخمسمائة ، وصنف « مفتاح العلوم » فى اثنى عشر علما أحسن فيه كل الإحسان ، وله غير ذلك (راجع معجم الأدباء ج ٢٠ ٥٨) وتوفى سنة ٦٢٦ هـ

(٢) مفتاح العلوم ٣ (الطبعه الأولى بالمطبعة الأدبية — القاهرة ١٣١٧ هـ) .

— ٢ —

والأمر الثانى أنه نظم الفنون البيانية فى علمين ، هما علم المعانى وعلم البيان كما سبق ، وجعل علم البديع تابعاً لهما . وقال عن علم المعانى إنه تتبع خواص تراكيب الكلام فى الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ فى تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره .

والمقصود بتراكيب الكلام ، التراكيب الصادرة عمن له فضل تميز ومعرفة ، وهى تراكيب البلغاء لا الصادرة عمن سواهم ، لنزولها فى صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق . والمقصود بخاصية التركيب ما يسبق إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب جاريا مجرى اللازم له لكونه صادراً عن البليغ ، لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو أو لازما له والمقصود بالفهم فهم ذى الفطرة السليمة ، مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب « إن زيداً منطلق » إذا سمعته عن العارف بصيغة الكلام ، من أن يكون مقصوداً به نفى الشك أو رد الإنكار ، أو من تركيب « زيد منطلقٌ » من أنه يلزم مجرد القصد إلى الإخبار ، أو نحو « مُنطلِقٌ » بترك المسند إليه ، من أنه يلزم أن يكون المطلوب به وجه الاختصار مع إفادة لطيفة مما يلوح به مقامها ، وكذا إذا لفظ بالمسند إليه ، وهكذا إذا عرّف أو نكّر ، أو قيّد ، أو أطلق ، أو قدّم ، أو أخّر ، على ما يطلعك على جميع ذلك شيئاً فشيئاً مساق الكلام فى العلمين .

وهذا كلام صحيح ، إذا كان المراد به شاملا للدراسات البيانية ، ولكنه غير صحيح إذا كان المقصود منه نوعاً واحداً ، وهو ما سماه « علم المعانى » .

فإن « تتبع خواص تراكيب الكلام فى الإفادة ، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره » من عمل البيانى ، لأنه هو الذى يتتبع خواص تراكيب الكلام ، وكل أسلوب من الأساليب له خاصة تدل على المقصود به . ولا فرق فى ذلك بين مباحث المعانى كما حصرها ، ومباحث البيان كما حصرها أيضاً ، فللأساليب الخبرية دلالتها ،

وللأساليب الإنشائية دلالتها ، ولكل من التقديم والتأخير دلالته المعنوية ، كما أن لأساليب التشبيه والاستعارة والكناية — وغيرهما من موضوعات البيان — دلالتها أيضا من الكشف والإيضاح أو المبالغة والتوكيد أو الستر والإخفاء ، إلى غيرها من الأغراض التي سيذكر شيء منها في هذا الكتاب .

وكذلك ما يتصل بهذه الأساليب من الاستحسان أو غيره ، فإن المقصود به النقد والحكم ، وليس ذلك مقصورا على أساليب علم المعاني دون غيرها من فنون البيان والبديع ، بل إن الاستحسان أو الاستهجان يصدقان عليها جميعا ، فالأساليب الخبرية أو أساليب الإنشاء ، والقصر ، والإيجاز ، والإطناب ، والفصل ، والوصل ، تتفاوت فنها ما يكون حسنا ومنها ما يكون قبيحا . ومثل تلك الأمور التشبيه الذى له درجات كثيرة منها الجيد ومنها المتوسط ومنها الردىء ، والاستعارة منها الجيد ومنها الردىء ، ومنها المفيد وغير المفيد « وفى الاستعارة العامى المبتذل كقولنا رأيت أسداً ، ووردت بحراً ، ولقيت بدراً ، وفيها الخاصى النادر الذى لا تجده إلا فى كلام الفحول ، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال ، كقول الشاعر : « وسالت بأعناق المطى الأباطحُ » أراد أنها سارت سيراً حثيثاً فى غاية السرعة ، وكانت سرعة فى لين وسلامة ، كأنها كانت سيولا وقعت فى تلك الأباطح فجرت بها ، ومثل هذه الاستعارة فى الحسن واللطف وعلو الطبقة فى هذه اللفظة بعينها قول الآخر :

سَالتْ عليهِ شِعابُ الحيِّ حينَ دَعَا أنصارَهُ بوجوهٍ كالدَّنانيرِ

أراد أنه مطاع فى الحىّ ، وأنهم يسرعون إلى نصرته ، وأنه لا يدعوهم لحرب أو لنازل خطب إلا أتوه وكثروا عليه ، وازدحموا حواليه ، حتى تجدهم كالسيول تجىء من ههنا وههنا ، وتنصبّ من هذا وذلك ، حتى يغصّ بها الوادى [1] » . وفى بعض الكنايات حسن ، وفى بعضها قبح ، إذا كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم . وفنون البديع منها الحسن الذى يجىء فى موضعه وفقاً لما يتطلبه المعنى ، ومنها القبيح المتكلف الذى يقصد به إلى التزويق اللفظى من غير طريق خدمة المعنى . والاحتراز

---

(١) دلائل الإعجاز ٥٩

عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره عام فى جميع الفنون البيانية وليس مقصوراً على مسائل علم المعانى ، فالحقيقة فى بعض الأحيان أكثر مناسبة من المجاز ، ولو لا أن المجاز يحقق فى بعض الأحيان أغراضاً لا تحققها الحقيقة لكانت الحقيقة أولى منه بالاستعمال ، وليست مطابقة الكلام لمقتضى الحال خاصة بالذكر أو الحذف ، أو التعريف أو التنكير ، أو الإيجاز أو الإطناب ، أو التقديم أو التأخير ، أو بأساليب الخبر ، أو أساليب الإنشاء ، فإن كل تلك تحسن فى موضع وتقبح فى موضع آخر ، لعدم ملاءمتها لما يقتضى الحال ذكره ؛ فإنه إذا أريد إثبات الشيء على جهة الترجيح بين أن يكون ولا يكون عبر عنه بالتشبيه فيقال : « رأيت رجلا كالأسد » ، ولم يكن ذلك من حديث الوجوب فى شيء . وإذا أريد إثباته على سبيل الوجوب وجعله كالأمر الذى نصب له دليل يقطع بوجوبه عبّر بالاستعارة ، وقيل : « رأيت أسداً » . وذلك أنه إذا كان أسداً ، فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة ، وكالمستحيل أو الممتنع أن يعرّى عنها . وحكم التمثيل حكم الاستعارة ؛ فإنك إذا قلت « أراك تقدّم رجلا وتؤخر أخرى » ، فأوجبت له الصورة التى يقطع فيها بالتحير والتردّد ، كان أبلغ لا محالة من أن تجرى على الظاهر ، فتقول : قد جعلت تتردد فى أمرك ، فأنت كمن يقول أخرج أو لا أخرج ، فيقدم رجلا ويؤخر أخرى . وكذلك إذا أردت إثبات قضية دون حاجة إلى برهان بأن كان السامع مقتنعاً بصحتها دون أن تزيده تأكيداً فى إثباتها عبّرت بالحقيقة فقلت : زيد كريم ؛ وإن رأيت أنه فى شك من صحتها أتيت بالقضية يصحبها دليلها ، وعبّرت عن ذلك المعنى بطريق الكناية ، فقلت : « هو جمّ الرماد » فأثبتّ القِرى الكثير من وجه هو أبلغ وأشد فى الإيجاب والإثبات ، وذلك أنك أتيت بالدليل والشاهد على صدق القضية ، فلا يشك فيها ، ولا يظن بالمخبر لها التجوز أو الغلط [١] .

ومن هنا يتبين الخطأ فى قصر « تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره » على مسائل علم المعانى ، فإن الحق أن ذلك شامل لفنون البلاغة جميعا ، حتى فنون البديع ينبغى أن تتحرى المطابقة فيها بين الأساليب ومقتضى الحال ، لأنه لا قيمة لإيراد

---

(١) المصدر السابق .

اللفظ أو تحسينه إلا إذا كان فى وسع القارىء أو السامع فهم معناه وإدراك مافيه من الصنعة ، التى قصد صاحبها إلى إبرازها ، وتنبيه السامع إلى قدرته على الافتنان والتصرف فى ضرب الكشف والإبانة .

وقال فى علم البيان إنه « معرفة إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه ، وبالنقصان ، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ فى مطابقة الكلام لتمام المراد منه » وقد رأيت فى هذا التعريف الاتصال الوثيق بين هذين العلمين والاتصال الوثيق بين هدفيهما أيضاً . والبلاغة بمرجعيها ، والفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين ، وهناك وجوه مخصوصة كثيراً ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام[1] . ويورد بعد ذلك مايدل على الوجوه المخصوصة التى يصار إليها لقصد تحسين الكلام ، وهى موضوعات علم البديع المعروفة .

وبذلك أخذت البلاغة صورتها النهائية بعد أن جعلت على ثلاثة أصناف :

(١) صنف يبحث فيه عن الهيئات والأحوال التى تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال ، وهو علم المعانى[2] .

(٢) صنف يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظى وملزومه ، فقد يدل باللفظ ولا يراد منطوقه ، ويراد لازمه إن كان مفرداً ، كما تقول « زيد أسد » فلا تريد حقيقة الأسد المنطوقة ، وإنما تريد شجاعته اللازمة ، وتسندها إلى زيد . وقد تريد باللفظ المركب الدلالة على ملزومه ، كما تقول « زيد كثير الرماد » وتريد مالزم ذلك عنه من الجود وقرى الضيف ، لأن كثرة الرماد ناشئة عنهما ، فهى دالة عليهما وهذه كلها دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب . وإنما هى هيئات وأحوال الواقعات جعلت للدلالة عليها أحوال وهيئات فى الألفاظ ، كل بحسب ما يقتضيه مقامه . ويسمى العلم الذى يبحث فى ذلك « علم البيان » .

---

(١) انظر مفتاح العلوم ٢٢٤ .

(٢) نقل ابن خلدون فى المقدمة (٥٥١) ان هذا الصنف (علم المعانى) يسمى علم البلاغة .

(٢) وألحقوا بهما صنفاً آخر ، وهو النظر فى تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق ، إما بسجع يفصله ، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه ، أو ترصيع ، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما ، وأمثال ذلك ، ويسمى عندهم « علم البديع » .

وقد يطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم « البيان » وهو اسم الصنف الثانى ، لأن الأقدمين أول من تكلموا فيه ، ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى ، ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئاً فشيئاً إلى أن محص السكاكى زبدته ، وأخذه المتأخرون من كتابه ، ولخصوا منه أمهات ، وهى المتداولة[1].

— ٣ —

والواقع أنه لم يفسد البلاغة العربية أو البيان العربى مثل تمحيص السكاكى وتهذيبه وترتيبه ، الذى مجّده به ابن خلدون ، فهنالك عدا هذا التقسيم السقيم غير الطبيعى ، الذى ذكرنا فساده ، ما حوّل به البيان ، وهو فن الذوق المطبوع الذى إن انتفع فإنما ينتفع بمعرفة مستنيرة لا تخرج عن طبيعته . إلى أبحاث وثيقة الاتصال بالمنطق وعلم الاستدلال ، وإدخال أساليب البحث المنطقى فى دراسة الأساليب البيانية الأدبية ، وطبيعتها تقبس من الذاتية الخاصة ، أو من الذوق العام ، الذى صيغ فى تقاليد عرفت محاسنها ، وآثارها فى صناعة الكلام .

والأدلة كثيرة على هذا المنهج المنطقى الذى أوغل فى دراسة البلاغة ، منها ما ننقله من نص كلامه[2] فى مبحث علم الاستدلال وهو قوله : وهذا أوان أن نثنى عنان القلم إلى تحقيق ما عساك تنتظر منذ افتتحنا الكلام فى هذه التكملة أن نحققه ، أو عل صبرك تدعيل له ، وهو أن صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ، كيف يسلك فى شأن متوخاه مسلك صاحب الاستدلال ، وأنى يعشو أحدهما إلى نار الآخر ، والجد وتحقيق المرام مئنة هذا ، والهزل وتلفيق الكلام مظنة هذا ؟ فنقول وبالله

(١) مقدمة ابن خلدون ٢٥٢ .

(٢) مفتاح العلوم ٥٦٨ .

الحول والقوة ! أليس قد تلى عليك أن صور الاستدلال أربع لا مزيد عليهن ، وأن الأولى هي التي تستبد بالنفس ، وأن ما عداها تستمد منها بالارتداد إليها ؟ فقل لي إن كانت التلاوة أفادت شيئاً هو غير المصير إلى ضروب أربعة ، بل إلى اثنين محصولها إذا أنت وفيت النظر إلى المطلوب حقه إلزام شيء يستلزم شيئاً ، فيتوصل بذلك إلى الإثبات ، أو يعاند شيئاً فيتوصل بذلك إلى النفي ، ما أظنك أن صدق الظن يحول في ضميرك حائل سواه ، ثم إذا كان حاصل الاستدلال عند رفع الحجب ، هو ما أنت تشاهد بنور البصيرة . فوحقك إذا أنت شبهت قائلا : « خدها وردة » تصنع شيئاً سوى أن تلزم الخد ما تعرفه يستلزم الحمرة الصافية ، فيتوصل بذلك إلى وصف الخد بها ؟ أو هل إذا كنيت قائلا : « فلانٌ جمُّ الرَّمادِ » تثبت شيئاً غير أن تثبت لفلان كثرة الرماد المستتبعة للقرى ، توصلاً بذلك إلى اتصال فلان بالضيافة عند سامعك ؟ أو هل إذا استعرت قائلا : « في الحمام أسد » تريد أن تبرز من هو في الحمام في معرض من سداه ولحمته شدة البطش وجراءة المقدم ، مع كمال الهيبة ، فاعلاً ذلك ليتسم فلان بهاتيك السمات ؟ أو هل تسلك إذا رمت سلب ما تقدم ، فقلت : « خدُّها باذنجانة سوداء » ، أو قلت : « قِدرُ فلانٍ بيضاء » أو قلت : « في الحمام فراشة » مسلكا غير إلزام المعاند بدل المستلزم ، ليتخذ ذريعة إلى السلب هنالك ؟ أرأيت والحال هذا أن ألقى إليك زمام الحكم ، أتجدك لا تستحي أن تحكم بغير ما حكمنا نحن ، أو تهجس في ضميرك : أني يعشو صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة إلى نار المستدل ؟ ما أبعد التمييز بمجرده أن يسوّغ ذلك فضلا أن يسوّغه العقل الكامل ! هذا وكم ترى المستدل يتفنن ، فيسلك تارة طريق التصريح ، فيتمم الدلالة ، وأخرى طريق الكناية إذا مهر ، مثل ما تقول للخصم : إن صدق ما قلت استلزم كذا ، واللازم مُنتفٍ ، ولا تزيد ، فتقول : وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فلزم منه كذب قولك !

« ماذا أراد السكاكي بعقد هذه الصلة بين علم الاستدلال وعلوم البيان ؟ هل أراد أن طرق التعبير لدى العرب واليونان قد توافقت ؟ أو أن العربيّ نحا في أساليب قضاياه منحى المنطقيّ في أقيسته ، ولكن على نمط يشاكل مزاج العربيّ الذي يكتفي

بالإيجاز واللمحة الدالة ، ويستغنى بالإيماء والتلويح دون حاجة إلى الإظهار ؟ .

فإن كان أراد الأول ، فمن الذى يستطيع أن ينازع فى مثل هذا ؟ فالعقول فى مناحى التفكير كثيراً ما تتفق ، والآراء قد تتلاقى فى وسائل الإفهام ، فالإنسان هو الإنسان أنى كان ، وكيف وجد ، والفوارق التى تحصل بين أمة وأخرى لا توجد اختلافاً فى الجوهر بل فى العرض ، وفى اختصار الطريق أو طوله عند التخاطب ، والنتيجة واحدة فى كلتا الحالتين .

وإذا كان قد أراد الثانى فما البرهان عليه ؟ بل الأجدر أن يرجع الاستدلال المنطق إلى أسلوب كنائى أو تشبيهى أو استعارى ، لا العكس ، لنعلم أن العربىّ لم يكن مقلداً المنطقىّ فى إثبات قضاياه وأساليب حججه .

ولقد كان من صواب الرأى أن يقول إن كل أمة لها من وسائل الإقناع ما هو أنسب ببيئتها التى تعيش فى أكنافها ، وفيها شب أهلها ودرجوا ، وبما تعودوه فى مخاطباتهم على مر الأجيال والأحقاب . وحينئذ لا حاجة به إلى عقد هذه الصلة بين علوم الاستدلال وعلوم البيان ، ولا إلى توثيق الرابطة بين مصطلحاتهما ، فتلك فى وادٍ ، وهذه فى وادٍ[1].

وكان السكاكى يعنى بالبيان وبالمعانى بل بالبلاغة جميعاً ، حديث الناس ومايصدر عنهم من جميع ضروب التعبير عن المعانى والأفكار ، من غير تفريق بين معنى ومعنى ، وموضوع وموضوع ، وغرض وغرض ، والأسلوب العلمى الذى يخضع للعقل وقوانين المنطق ، والذى يراعى فيه صحة الفكرة وسلامتها وتسلسلها ، بحيث يؤدى التعبير عنها ما هو مطلوب من إبراز تلك الصحة العقلية فى تعبير مماثل ، يسلم إلى نتيجة منطقية تلزم القارىء والسامع لأنها أقنعت عقله وفكره ، ويستوى فى الاقتناع بما تفضى إليه المقدمات من النتائج جميع بنى الإنسان مهما تختلف عقلياتهم وعناصرهم وأزمانهم .

---

(١) أحمد مصطفى المراغى : تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها : ص ٣١ (طبعة مصطفى الحلبى — القاهرة ١٩٥٠ م) .

والأسلوب الأدبي يختلف عنه اختلافاً كبيراً ، إنه لا يبحث عن صحة الفكرة ، ولا عن تسلسلها ، لأنه لا يرمى فى أكثر الأحيان إلى إقناع العقل ، أو لا يكتفى بهذا الإقناع ، بل إن له وجهة أخرى هى التأثير فى النفوس والعواطف ، بما يثير فيها من الأحاسيس والانفعالات والذكريات ، وقد يلجأ فى سبيل هذا التأثير إلى جهات أخرى ، غير الصدق والتسلسل والمقدمات المفضية إلى النتائج ، وإن أراد تلك المقدمات فتلك التى تلائم أهدافه ، والتى تخاطب القلب والعاطفة ، وقد تكون فيها المغالطات التى لا تستقيم مع التفكير المنطقى السليم ، وقد يكون فيها التخييل الذى لا يعتمد على الواقع المحس المشاهد ، وقد يلبس بها الباطل ثوب الحق ، والحق ثوب الباطل ، وذلك غير المنطق الذى يلزم العقول جميعا ، لأنها لا تشك فى صدق نتيجته بعد أن وثقت من صدق مقدماته . وقد يراد إلى الإقناع العقلى فى الأسلوب الأدبى كأسلوب الخطابة ، وله قياس آخر يمكن أن يسمى قياساً جدليا أو خطابيا ، وهو أكثر طواعية من القياس المنطقى ، « لأن القياس المنطقى مقدماته علمية ، ونتيجته حتمية لازمة ، ومقدمات الجدل والخطابة ونتائجها احتمالية ظنية لاحتمية ولا لازمة ، وهو الذى سماه أرسطو « القياس المضمر » وأساسه الخاصة والعلامة أو المثل[1]

ولكن السكاكى يصر على المنطق والاستدلال ، ويحاول إخضاع البيان لها ، وهو اتجاه جديد ، لم يعرفه الباحثون فى البيان من قبله ، وتراه يؤكد صلة البيان بالاستدلال بقوله : "وقد تحققت أن علم المعانى والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعانى ، ليتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام حقها بحسب ما تفى بها قوة ذكائك ، وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها ، وشعبة فردة من دوحتها ، علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالى ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعانى والبيان . ثم يجعل تكملة علم المعانى تتبع خواص تراكيب الكلام فى الاستدلال ، ويقول : إنه لولا كمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعانى وعظم الانتفاع به لما اقتضانا الرأى أن نرخى عنان

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٤٥ .

القلم فيه ، علماً منا بأن من أتقن أصلا واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ، ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلعه ، ذلك على كيفية نظم الدليل[1] .

وهذا كلام عجيب ، لقد كان العربىّ البادى فى جزيرته يصوغ المعانى المعجبة ، ويدبج البيان الرفيع الذى اتخذ منهجه فيه قدوة وتقليداً كل الذين خلفوه فى أدبه وبيانه ، وحاولوا أن ينسجوا على منواله ، من غير أن يعلم علم الاستدلال الذى يجعله السكاكى أساساً من أسس البيان ، ومن غير أن يعلم بلاغة السكاكى أيضاً ، فلما أفضى الأمر إلى علمها ، غاضت تلك الينابيع الفياضة الحرة ، وحاول المحدثون القياس على ما لا يصلح أساساً للقياس ، وما أفاد المنطق ، ولا أجدى البيان .

— ٤ —

ولسنا نعرف السحر العجيب الذى سحر العلماء وفتنهم بكتاب السكاكى ، فجعلهم ينسون أنفسهم ، وينكرون ملكاتهم . ليسيروا فى ركاب السكاكى ، وفى قيد كتابه ، فجعلوه القطب الذى يدورون حوله ، والغاية التى ييممونها ؟

وبعد أن كنا نجد فروقا واضحة بين مناهج الباحثين فى البيان ، وطرائق تناولهم لعناصره ، والبحث فى جدوى كل عنصر منها ، أصبحنا نجد مسوخاً مشوهة ، وصوراً حائلة ، هى تكرار لهذا الأصل ، ومحاولات لزيادة فساده ، لا للتخفيف منه ، والاتجاه به نحو الغاية الأصلية التى تستقيم مع طبيعة الفن الأدبى ، وتحقق للمتكلم والكاتب والخطيب سبل الرشد ، وللنـــاقد طرائق النظر والفحص عن نواحى الكمال والقصور ، حتى أصبحت البلاغة لا تعلم نقداً ولا بلاغة ، وحتى زهد فى هذا البيان من كان يظنه عوناً للملكة الأدبية .

ولقد صرح بمثل هذا الرأى أحد السائرين فى ركب المفتاح والتلخيص ، وهو بهاء الدين السبكى[2] ، والذى قرر أن الاعتماد على الذوق أجدى من درس هذا العلم

(١) مفتاح العلوم ٢٢٩ .

(٢) هو أحمد بن على بن عبد الكافى ، ولد سنة تسع وعشرين وسبعمائة ، وبرع فى العلم وهو شاب ، وتولى التدريس بمدارس عدة كالجامع الطولونى ، وجامع الحاكم ، والشيخونية وولى قضاء العسكر =

وأن أهل بلادنا مستغنون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم والفهم المستقيم ، والأذهان التى هى أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة فى المحيا الوسيم ، أكسبهم النيل تلك الحلاوة وأشار إليهم بأصابعه ، فظهرت عليهم هذه الطلاوة ، فهم يدركون بطباعهم ما أفنت فيه العلماء فضلا عن الأغمار الأعمار ، ويرون فى مرآة قلوبهم الصقيلة ما احتجب من الأسرار خلف الأستار .

ثم أدلى بصريح الرأى فى صنيع الذين جروا فى مضمار السكاكى ، ومفتاح العلوم والخطيب ، وتلخيصه للمفتاح ، بقوله فى عباراته التى تغلب عليها الصنعة والسجع : ولقد وصل إلينا من تلك البلاد على التخليص شروح رحم الله مصنفيها ، فإنهم ماتوا وهم أخيار ، وبيّض وجوههم فى الآخرة كما سودهم بالمعالى فى هذه الدار ، لا تنشرح لبعضها الصدور الضيقة ، ولا تنفتح عندها مغلقة ، ولا ينقدح فيها زناد الفكر عن مسألة محققة ، يتناولون المعنى الواحد بالطرق المختلفة ، ويتناوبون المشكل والواضح على أسلوب واحد . كلهم قد ألفه لا يخالف المتأخر منهم المتقدم إلا بتغيير العبارة ، ولا يجد له على حل ما أشكل على غيره أو استشكال ما اتضح جسارة ، ولا يطمع أن يذوق ما فى الاستدراك من اللذة ، ولا تطمح نفسه لأن يقال برّز على من سبقه وبذه ، بل يسرى خلف من تقدمه حتى فى الكلمة الفذة .. قصارى أحدهم أن يعزو أبياتاً من الشواهد لقائليها ، ويوسع الدائرة بمالا يقام له وزن من تكميل ناقصها وإنشاد ماقبلها وما يليها . وينشر للراغب مفردات الألفاظ من واضح كلام العرب ، ويذكر مالا حرج على مخالفه من اصطلاحات لبعض أهل الأدب ، ولا يزيد فى شرح عبارة المؤلف على الإيضاح ، زينا وجدفيه أم شينا ، فلو نطق التلخيص لتلا ماجئتم به « هذه بضاعتنا ردّت إلينا » .

هذا والشرح يطول والوقت ينفق ، ولم يكتب لطالب البيان وصول ، قد فى ذلك قوى أفكارهم واستوعبوا مـــدى أعمارهم ، فليت شعرى وقد استفرغوا

= والإفتاء بدار العدل ، وتولى تدريس التفسير بجامع ابن طولون ، وله كتاب « عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح » ، وهو شرح ممتع دل به على سعة اطلاعه وغوصه فى علوم العربية ، لولا ما فيه من استطراد ممل ، وحشوه بمسائل خارجة من الفن . توفى سنة ٧٧٣ بمكة .

انقضى العمر متى يسبحون فى اللجّة ، ويجنحون إلى بياض المحجة ، أبعد أن يشيب الغراب ، ويرجع الشباب الحائل [١].

وكان المنتظر من هذا العالم الثائر أن يشرع نهجاً جديداً يعفّى به على مناهج الذين عابهم ، ولكنه يذكر أن صنيعه الذى يباهى به ، أنه مزج قواعد هذا العلم بقواعد الأصول والعربية ، وجعل نفع هذا الشرح مقسوماً بين طالبى العلوم الثلاثة بالسوية، وأضاف إليها من إعراب الآيات الواقعة فيه ماهو محرر ، وإن كان رقيق الحاشية ، وضبط ألفاظ أحاديثه النبوية ، وضمنه شيئاً من القواعد المنطقية ، والمقاصد الكلامية والحكمة الرياضية أو الطبيعية [٢] .

وقد عنى بهذا الكتاب «مفتاح العلوم» جماعة من العلماء ، اشتغلوا بتلخيصه وشرح مبهمه ، وإيضاح مغلقه على طرق شتى ، ومنهم :

(١) بدر الدين بن مالك المتوفى سنة ٦٨٦ هـ اختصره فى كتاب سماه «المصباح فى اختصار المفتاح» ، واستمر ردحاً طويلا من الزمن قبلة طلاب البلاغة فى بلاد المغرب ، وعنى بشرحه جماعة من المؤلفين . فكان مثله فى تلك البلاد مثل تلخيص القزوينى فى البلاد الشرقية .

(٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزوينى . المتوفى سنة ٧٣٩ هـ ، اختصره فى كتاب سماه «تلخيص المفتاح» طبقت شهرته الخافقين ، وعنى بشرحه الجم الغفير من الشرقيين والمصريين والترك فى كل العصور .

(٣) قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازى ، المتوفى سنة ٧١٠ هـ ، شرحه فى كتاب سماه «مفتاح المفتاح» .

(٤) محمد بن مظفر شمس الدين الخطيبى الخلخالى ، المتوفى سنه ٧٤٥ هـ ، شرحه فى كتاب سماه (شرح المفتاح) .

(٥) عبد الرحمن عضـــد الدين الإيجى الشيرازى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ،

---

(١) عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح : ١ / ٦ — شروح التلخيص (مطبعة السعادة — القاهرة ١٣٤٢ هـ) .

(٢) المصدر السابق ١ / ٢٨

اختصره فى كتاب « الفوائد الغيائية فى علوم المعانى والبيان والبديع » .

(٦) على بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجانى ، المتوفى سنه ٨١٦ هـ ، شرح القسم الثالث من المفتاح .

(٧) ابن كمال باشا ، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ . ألف شرح المفتاح ، وتعبير المفتاح وشرحه .

وقد ذكر السبكى شروحاً أخرى للمفتاح ، للشيخ ناصر الدين الترمذى ، وللشيخ عماد الدين الكاشى ، وللقاضى حسام الدين قاضى الروم[1] .

وقد حظى أحد هذه الشروح والتلخيصات بأكثر مما حظى به المفتاح نفسه ، وهو « تلخيص المفتاح » فى المعانى والبديع للخطيب القزوينى ، فقد اختصره عز الدين بن جماعة ، وأبرويز الرومى ، وزكريا الأنصارى ، ونظمه خضر بن محمد مفتى أماسية ، وسماه « أنبوب البلاغة » ، وجلال الدين السيوطى ، وسمى نظمه « عقود الجمان » وشرحه ، وعبد الرحمن الأخضرى ، وسمى نظمه « الجوهر المكنون فى الثلاثة الفنون » وزين الدين بن أبى العز بن طاهر .

أما شروح تلخيص وحواشيه فهى تعدو كل حصر ، وعلى الجملة فلم يرزق كتاب من الشهرة والحظوة لدى العلماء ما رزقه هذا التلخيص ، وقد شرحه المصنف بشرح سماه « إيضاح التلخيص » قصد به توضيح مختصره ، وضم إليه ماخلا عنه مما تضمنه المفتاح ، وزيادات أخرى من كتابى عبدالقاهر « دلائل الإعجاز » و « أسرار البلاغة » . ووضع فخر الدين الرازى شرحاً لأبيات الإيضاح ، كما وضع أحمد الكاشانى كتاب « حل الاعتراضات التى أوردها صاحب الإيضاح على المفتاح »[2] .

ومن شراح التلخيص

(١) محمد بن مظفر الخطيب الخلخالى (٧٤٥ هـ) وسمى شرحه « مفتاح تلخيص المفتاح » .

---

(١) عروس الأفراح — شروح التلخيص : ١ / ٣٠ .

(٢) تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها : ص١٣٦ .

(٢) بهاء الدين السبكى (٧٧٣ هـ) وسمى كتابه « عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح » .

(٣) محمد بن يوسف ناظر الجيش (٧٧٨هـ) وسمى شرحه «شرح تلخيص القزوينى» .

(٤) محمد البابرتى (٧٨٦ هـ) وسمى شرحه « شرح تلخيص المفتاح للقزوينى » .

(٥) شمس الدين القونوى (٧٨٨هـ) وسمى شرحه «شرح تلخيص المفتاح للقزوينى» .

(٦) سعد الدين التفتازانى (٧٩٢ هـ) وله شرحان : الشرح الكبير ، والشرح الصغير للتلخيص .

(٧) ابن يعقوب المغربى (١١١٠ هـ) صاحب كتاب « مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح » .

ومنهم جلال الدين التبريزى (٧٩٣ هـ) وجمال الدين الأقصرائى (٨٠٠ هـ) والسيد عبد الله العجمى (٨٠٠ هـ) والسيد الشريف الجرجانى (٨١٦ هـ) وعز الدين بن جماعة (٨١٩ هـ) وحيدرة الشيرازى (٨٣٠ هـ) وعصام الدين (٩٥١ هـ) .

وتلك التلخيصات والشروح على كثرتها ، لم تقدم للبيان أية فائدة إيجابية ، بل وقفت به حيث انتهى السكاكى ، ويبدو أن أكثر أولئك الشراح والملخصين كانوا من طائفة المعلمين ، فوقف نشاطهم عند التدريس ، وأسلوبهم هو أسلوب التقرير ، لا يعدو ذكر الكلمة أو العبارة من الأصل ، ثم إتباعها بالشرح وتبيين المراد منها ، ولذلك لا تعد هذه الكتب الكثيرة مؤلفات بالمعنى الصحيح للتأليف ، الذى تجد فيه الفكرة الخاصة ، أو المنهج المختلف عن مناهج الغير .

وهذا يدل أقوى دلالة على إقفار الملكات وتحجرها ، وفقدها القدرة على التجديد والابتكار ، وعاش هذا العلم إلى عهد غير بعيد من هذا القرن صورة ممسوخة للأصل الذى وضع معالمه السكاكى فى أواخر القرن السادس . أو أوائل القرن السابع .

علم البيان

قسم السكاكي البلاغة إلى ثلاثة علوم هي علم المعاني ، وعلم البيان ، وعلم البديع ، الذي جعله تابعاً لهما ، وقد قدمنا الرأي في هذا التقسيم ، وبينا فساده ، وقد تابعه البلاغيون في هذا التقسيم .

وعلم المعاني هو الذي يحترز به عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ، وبه يعرف ما يطابق الكلام به مقتضى الحال ، وسمي « علم المعاني » لأنه تعرف به المعاني التي يصاغ لها الكلام ، وهي المدلولات العقلية ، المسماة بخواص التراكيب .

وعلم البيان هو الذي يحترز به عن التعقيد المعنوي ، وسمي « علم البيان » لأنه له مزيد تعلق بالوضوح والبيان ، من حيث أن علم البيان به يعرف اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان .

وعلم البديع هو ما يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال وفصاحته ، ووجه تسميته باسم البديع لبداعة ما اشتمل عليه من الوجوه ، أي حسنها ، وإما لأنه لما لم يكن له مدخل في تأدية المعنى المراد الموضوع له أساس الكلام صار أمراً زائداً مبتدعاً .

وكثير من البلاغيين يسمى هذه العلوم الثلاثة (علم البيان) لتعلقها جميعاً بالبيان ، وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير .

وبعضهم يسمى البيان والبديع (علم البيان) تغليباً للبيان المتبوع على البيان التابع ، وهذا يقع كثيراً في كلام الزمخشري في الكشاف .

وبعضهم يسمى العلوم الثلاثة : المعاني ، والبيان ، والبديع ، باسم « علم البديع » لأن البديع هو الشيء الذي يستحسن لطرافته وغرابته ، وعدم وجود مثاله من جنسه ، وهذه العلوم كذلك . والمعاني من البيان بمنزلة المفرد من المركب ، لأن

رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، وهى مرجع علم المعانى معتبرة فى علم البيان ، مع زيادة شيء آخر ، وهو إيراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة [1] .

والفصاحة ، والبلاغة ، والبيان ، ألفاظ تشترك فى كثير من المعانى ، ويختص كل واحد منها بما ليس للآخر . لكن الفصاحة أصلها الخلوص من الشوائب ، لقولهم : أفْصَحَ اللبنُ وفَصُحَ ، إذا خلص من اللباء ، وذلك فى الكلام لا يكاد ينفك عن أن يكون بيّناً . فالفصاحة أعم من البيان من وجه ، والبيان أعم من الفصاحة من وجه ، فإن البيّن قد لا يكون كلاما ، والخالص من الشوائب قد لا يكون بينا . وكذلك البلاغة مع كل واحد من الفصاحة والبيان .

ومعنى البلاغة انتهاء الشيء إلى غايته المطلوبة ، وكل واحد من الألفاظ الثلاثة يستعمل فى الكلام وفى غيره . والكلام فى هذه المعانى الثلاثة هو بالنسبة إلى وقوعها فى الكلام لا غير .

فالفصاحة تكون بالنسبة إلى اللفظ من وجهين : أحدهما أن يخرج المتكلم الحروف من مخارجها ، ويخلص بعضها من بعض ، والثانى أن يكون اللفظ مما تداوله فصحاء العرب ، وكثر فى كلامهم . وتكون بالنسبة إلى المعنى ، وهو أن يكون الكلام مخلصاً من غيره .

والبلاغة تتعلق بالمعنى فقط ، وهو أن يبلغ المعنى من نفس السامع مبلغه . ومما يعين على ذلك الفصاحة فى كلام العرب . لا أن الفصاحة من أجزاء البلاغة ؛ فإن الأعجمى إذا كلم الأعجمى ، فبلغ منه المعنى غاية مبلغه كان كلامه بليغاً ، ووصف بالبلاغة ، وليس من كلام العرب .

والبيان فى عرف الكلام أتم من كل واحد من الفصاحة والبلاغة ، لأن كل واحد منهما من مادته ، وداخل فى حقيقته ، ولذلك قلنا « علم البيان » وتكلمنا فيه فى الفصاحة والبلاغة وغيرهما ، ولم يوضع علم للفصاحة ولا علم للبلاغة [2] .

---

(١) شروح التلخيص ١ / ١٥٣ :

(٢) الأقصى القريب للتنوخى : ص ٣٣ (مطبعة السعادة — القاهرة ١٣٢٧ هـ) .

والبيان عن البلاغيين – كما سبق – علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه .

فمثال إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة ، فى باب الكناية ، أن يقال فى وصف زيد بالجود مثلا : زيد مهزول الفصيل ، وزيد جبان الكلب ، وزيد كثير الرماد ، فهذه التراكيب تفيد وصفه بالجود على طريق الكناية ، لأن هزال الفصيل إنما يكون بإعطاء لبن أمه للأضياف ، وجبن الكلب لإلفه الإنسان الأجنبى بكثرة الواردين من الأضياف ، فلا يعادى أحداً ، ولا يتجاسر عليه وهو معنى جبنه ، وكثرة الرماد من كثرة الإحراق للطبائخ من كثرة الأضياف .

وهى مختلفة وضوحا ، وكثرة الرماد أوضحها ، فيخاطب به عند المناسبة ، كأن يكون المخاطب لا يفهم بغير ذلك .

ومثال إيراده بطرق مختلفة ، فى باب الاستعارة ، أن يقال مثلا فى وصفه بالجود : رأيت بحراً فى الدار ، فى الاستعارة التحقيقية . وطمَّ زيد بالإنعام جميع الأنام ، فى الاستعارة بالكناية ، لأن الطموم ، وهو الغمر بالماء ، من وصف البحر ، فدل على أنه أضمر تشبيهه بالبحر فى النفس ، وهو الاستعارة بالكناية . ولجة زيد تتلاطم أمواجها ، لأن اللجة والتلاطم للأمواج من لوازم البحر ، وذلك مما يدل على إضمار التشبيه فى النفس أيضاً ، وأوضح هذه الطرق الأول ، وأخفاها الوسط .

ومثال إيراده فى التشبيه أن يقال : زيد كالبحر فى السخاء ، وزيد بحر . وأظهرها ما صُرِّح فيه بالوجه ، وأخفاها ، وهو أوكدها ، ما حذف فيه الوجه والأداة معا .

فيخاطب بكل من هذه الأوجه فى هذه الأبواب بما يناسب المقام من الخفاء والوضوح ويعرف ذلك بهذا الفن [(١)] .

« ومما تقدم نفهم أن البيان يطلق على معنيين :

١ – معنى أدبى واسع يشمل الإفصاح عن كل ما يختلج فى النفس من المعانى

---

(١) انظر مواهب الفتاح لابن يعقوب المغربى = شروح التلخيص ٣ / ٢٦١ .

والأفكار والأحاسيس والمشاعر ، بأساليب لها حظها الممتاز من الدقة والإصابة والوضوح والجمال ، وهو بهذا التعميم يجمع فنون البلاغة الثلاثة .

٢ — معنى على ضيق ، وهو التعبير عن المعنى الواحد بطريق الحقيقة أو المجاز أو الكناية كما سلف [١] .

وكما تكلم علماء البيان عن اختلاف الأساليب فى وضوح الدلالة ، تكلموا فى الدلالة اللفظية ، فقسموها إلى ثلاثة أقسام :

(١) دلالة المطابقة : وهى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، وهذه لا تحتاج فى الفهم لأكثر من العلم بالوضع ، لذلك لا تتفاوت هذه الدلالة وضوحا وخفاء .

(٢) دلالة التضمن : وهى دلالة اللفظ على بعض ما وضع له ، كدلالة الإنسان على الناطق أو على الحيوان . فإذا رأيت شبحا من بُعد ، فقلت : أصاهل هذا أم ناطق ؟ فقيل : إنه إنسان ، فهم منه أنه ناطق .

(٣) دلالة الالتزام : وهى دلالة اللفظ على لازم مسماه ، فإذا رأيت شبحا من بُعد ، فقلت : أجماد هذا أم متحرك ماش ؟ فقيل لك : هذا أسد ، فهمت أنه متحرك ماش ، لأن التحرك والمشىء لا زمان له .

وتفاوت الدلالة فى الوضوح لا يتأتى فى دلالة المطابقة ، وإنما يتأتى فى الدلالة العقلية ، التى تشمل عند البيانيين دلالتى التضمن والالتزام ، لجواز أن يكون للشىء الواحد لوازم بعضها قريب وبعضها بعيد .

وكل كلمة لمعناها لازم يصح أن يعبّر بها عنه ، وكل كلمة بين معناها ومعنى آخر مشابهة يصح أن يعبر بها عنه .

فالمعنى « كرم زيد » يدل عليه تارة بقولك : زيد حاتم ، وتارة بقولك : زيد بحر ، وتارة بقولك : مهزول الفصيل ، وتارة بقولك : فاض إنعام زيد على الأنام .

---

(١) فن التشبيه للأستاذ على الجندى ١/١٧ (مطبعة نهضة مصر — القاهرة ١٩٥٢ م)

وإما أن يتصرف فى اللفظ عند الاستعمال أو لا .

ا ــ فالذى لا يتصرف فيه عند الاستعمال يسمى (حقيقة) وهى أنواع :

(١) فإن كان التخاطب عند أهل اللغة سميت « حقيقة لغوية » كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس .

(٢) وإذا كان التخاطب بين أرباب العرف العام سميت « حقيقة عرفية عامة » كإطلاق « الدابة » على ذوات الأربع .

(٣) وإذا كان التخاطب بين أربات العرف الخاص ، فإن كانوا شرعيين سميت « حقيقة شرعية » كإطلاق الصلاة على الكيفية المخصوصة . وإلا سميت « حقيقة عرفية خاصة » أو « حقيقة اصطلاحية » كالرفع للحركة المخصوصة المجلوبة بالعامل .

ب ــ والذى يُتَصَرَّف فيه :

(١) إن كان التصرف فيه بإسناده إلى ما ليس حقه أن يسند إليه ، سمى « مجازاً عقليًّا » ، « وإسناداً مجازيًّا » .

(٢) وإن كان التصرف بنقله من معنى إلى معنى لعلاقة وقرينة : فإن منعت قرينته إرادة المعنى الموضوع له سمى « مجازاً لغويًّا » . فإن كانت العلاقة المشابهة سمى المجاز اللغوى : « استعارة » ، وإن كانت غير المشابهة سمى « مجازاً مرسلا » .

وإن لم تكن هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له : فإن كان التعبير بنحو الكاف سمى « تشبيها » وإلا سمى « كناية » .

موضوع علم البيان :

قال ابن الأثير : موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة ، وصاحبه يسأل عن أحوالها اللفظية والمعنوية ، وهو والنحوى يشتركان فى أن النحوى ينظر فى دلالة الألفاظ على المعانى من جهة الوضع اللغوى ، وتلك دلالة عامة . وصاحب علم البيان ينظر فى فضيلة تلك الدلالة ، وهى دلالة خاصة ، والمراد بها أن يكون على هيئة مخصوصة

من الحسن ، وذلك أمر وراء النحو والإعراب . ألا ترى أن النحوى يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ، ويعلم مواقع إعرابه ، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة . ومن ههنا غلط مفسرو الأشعار فى اقتصارهم على شرح المعانى وما فيها من الكلمات اللغوية ، وتبيين مواضع الإعراب منها ، دون شرح ما تضمنته من أسرار الفصاحة والبلاغة(١).

وذكر السكاكى أن محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه والنقصان بالدلالة الوضعية غير ممكن . فإنك إذا أردت تشبيه الخد بالورد فى الحمرة مثلا ، وقلت : خد يشبه الورد ، امتنع أن يكون كلام مؤد لهذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه فى الوضوح أو أنقص ، فإنك إذا أقمت مقام كل كلمة منها ما يرادفها ، فالسامع إن كان عالماً بكونها موضوعة لتلك المفهومات كان فهمه منها كفهمه من تلك ، من غير تفاوت فى الوضوح ، وإلا لم يفهم شيئا أصلا.

وإنما يمكن ذلك فى (الدلالات العقلية) مثل أن يكون لشىء تعلق بآخر ، ولثان ولثالث ، فإذا أريد التوصل بواحد منها إلى المتعلق به ، فمتى تفاوتت تلك الثلاثة فى وضوح التعلق وخفائه صح فى طريق إفادته الوضوح والخفاء(٢).

والذى جرّه إلى مثل هذا البحث هو تحديد موضوع البيان ، وهو البحث فى وجوه التفاوت بين الأساليب ، ولا يسلم للسكاكى كل أورد ، إلا إذا كان خاصاً باللفظ المفرد ، وهو مالا يفهم من كلامه وتمثيله . فإن دلالته هى وحدها الدلالة الوضعية ، التى يتحد مفهومها عند كل عارف باللغة ومعنى ألفاظها . أما التركيب فإنه يختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً ، لأن التراكيب تتفاوت قطعاً ، وقد قدمنا أمثلة لهذا التفاوت فى التراكيب وما يتبعه من التفاوت فى وضوح دلالتها على المعانى المسوقة لها . وإذا سلمنا بأن دلالة المثال الذى ساقه للتشبيه دلالة وضعية ، لأن كل جزء من أجزائه استعمل فى المعنى الموضوع له ، فلا يمكن أن نسلم بأن التشبيه كله على هذا الرسم الذى رسمه ، فإنّ منه ما يكون كامل الأركان ، ومنه ما يجتمع فيه الطرفان مع الوجه

---

(١) انظر المثل السائر لابن الأثير : ص ٤ .

(٢) مفتاح العلوم ١٧٦ .

أو الأداة ، ومنه ما يقتصر على الطرفين فقط . وهذا التفاوت فى الأسلوب يؤدى قطعا إلى التفاوت فى الإبانة والقوة والوضوح .

ولو كان الأمر ما ذهب إليه من قصر علم البيان على البحث فى الدلالات العقلية ، لكان أول اعتراض يوجه إليه هو : فكيف جعلت التشبيه أول مبحث من مباحث علم البيان مع ما قررت من أن دلالته دلالة وضعية لا تقتضى التفاوت الذى تنشده ، وتقصره على الدلالات العقلية ؟

إن حصر « علم البيان » فى الدلالات العقلية لم يقل به أحد قبل السكاكى لأن البحث البيانى كان بحثا حرًّا ، يتناول صور العبارة جميعاً ، ولا يفصل بينها ، لأنها صور تتفاوت وتتفاضل ؛ وتلك الصور فى الأدب من صنيع الأدباء ، وليس فى وسع أحد إنكار التفاوت والتفاضل بينهم بسبب هذه العبارة ، سواء أكانت دلالتها دلالة وضعية أم كانت دلالة عقلية .

ولم يستطع السكاكى والذين تابعوه فى حصره أن يبعدوا التشبيه بالذات من قائمة البحوث البيانية ، مع اعترافهم بأن دلالته وضعية ، وهذا ما قرره عبد القاهر بقوله : إن كل متعاط لتشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه ولا من مقتضى غرضه ، فإذا قلت : زيد كالأسد ، وهذا الخبر كالشمس فى الشهرة ، وله رأى كالسيف فى المضاء ، لم يكن منك نقل اللفظ عن موضوعه . ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب ألا يكون فى الدنيا تشبيه إلا وهو مجال . لأن التشبيه معنى من المعانى ، وله حروف وأسماء تدل عليه ، فإذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم فى سائر المعانى . والعلوى صاحب « الطراز » يوافق السكاكى فى أن محاسن الكلام لا يجوز أن تكون راجعة إلى الدلالات الوضعية لسببين :

(١) لأن الكلمة قد تكون فصيحة إذا وقعت فى محل ، وغير فصيحة إذا وقعت فى محل آخر . فلو كان الأمر فى الفصاحة والبلاغة راجعا إلى مجرد الألفاظ الوضعية لما اختلف ذلك بحسب اختلاف المواضع .

(٢) لأن الاستعارة والتشبيه والتمثيل والكناية من أعظم أبواب الفصاحة وأبلغها ، وإنما كانت كذلك باعتبار دلالتها على المعانى لا باعتبار ألفاظها .

فصارت الدلالة على وجهين : أحدهما الدلالة الوضعية ، وهذه لا تعلق لها بالفصاحة والبلاغة . والثانى دلالة معنوية ، ودلالتها إما بالتضمن أو بالالتزام ، وهما عقليان ، من جهة أن حاصلهما هو انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه سواء أكانت تلك الملازمة تدل على جزء المفهوم وهى « التضمنية » أو على معنى يصاحب المفهوم وهى الدلالة الخارجية ، أو دلالة « الالتزام »[1].

والعلوى[2] فى هذا الكلام يناقض نفسه حين يخرج الدلالات الوضعية من ميدان البحث البيانى ، فى الوقت الذى يجعل فيه التشبيه أحد المباحث الهامة التى يدرسها صاحب الفصاحة ودلالته وضعية ، كما سبق .

قد حصر البلاغيون أصول علم البيان فى أربعة : منها أصلان ذاتيان ، وهما المجاز والكناية ، وأصل واحد وسيلة ، وهو التشبيه ، وواحد جزء من أصل ، وهو الاستعارة .

وإذا كان إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا فى الدلالات العقلية ، وهى الانتقال من معنى إلى معنى ، بسبب علاقة بينهما ، كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه ، فإن علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات بين المعانى .

واللزوم إذا تصور بين الشيئين ، فإما أن يكون من الجانبين كالذى بين الأمام والخلف بحكم العقل ، أو بين طول القامة وبين طول النجاد بحكم الاعتقاد ؛ أو من جانب واحد ، كالذى بين العلم والحياة بحكم العقل ، أو بين الأسد والجراءة بحكم الاعتقاد ؛ ومرجع علم البيان اعتبار هاتين الجهتين : جهة الانتقال من ملزوم إلى

---

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ٣/٤١٤ (مطبعة المقتطف — القاهرة ١٩١٤ م) .

(٢) أمير المؤمنين يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى ، وكتابه « الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز » يعد من الموسوعات التى ألفت فى البلاغة ، لسعة موضوعه ، وغزارة مادته، وإحاطته بجل ما كتب فى البلاغة والنقد قبله . وله غيره كتاب « الانتصار على علماء الأمصار فى تقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقوال الأمة » ، وقد صاغه فى ثمانية عشر مجلداً ، وكتاب « الحاصر لفوائد مقدمة طاهر » ، وهو شرح على مقدمة أبى الحسن طاهر بن أحمد بن بابشاذ بن دواد المصرى . ولد سنة تسع وستين وستمائة ، وقد تقلد باليمن إمارة المؤمنين ، وقضى نحبه سنة تسع وأربعين وسبعمائة .

لازم ، وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم ، ولا يريك بظاهره الانتقال من أحد لازمى الشيء إلى الآخر ، مثل ما إذا انتقل من بياض الثلج إلى البرودة ، فرجعه ما ذكر ، ينتقل من البياض إلى الثلج ، ثم من الثلج إلى البرودة .

وإذا ظهر أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان علم أن (علم البيان) ينصب إلى التعرض للمجاز والكناية ، فإن (المجاز) ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم كما تقول : « رعينا غيثاً » والمراد لازمه وهو النبت ، وقد سبق أن اللزوم لا يجب أن يكون عقلياً ، بل إن كان اعتقادياً ، إما لعرف ، أو لغير عرف صح البناء عليه . وأما نحو قولك « أمطرت السماء نباتاً » أى غيثاً من المجازات المنتقل فيها عن اللازم إلى الملزوم ، فمنخرط فى سلك « رعينا الغيث » .

و (الكناية) ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم ، كما تقول « فلان طويل النّجاد » والمراد طول القامة الذى هو ملزوم طول النجاد ، فلا يُصار إلى جعل النّجاد طويلاً أو قصيراً إلا لكون القامة طويلة أو قصيرة ، فهذان « المجاز » و « الكناية » أصلان من أصول علم البيان .

ثم إنّ المجاز ، والمراد به هنا (الاستعارة) من حيث أنها من فروع (التشبيه) لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم ، بل لابد فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم فى لازم له ، تستدعى تقديم التعرض للتشبيه ، فلابد من أن نأخذه أصلا ثالثاً . فإذا مهرت فى هذا ملكت زمام التدرب فى فنون السحر البيانى[1] .

ثمرة علم البيان :

وإذا كان لكل علم ثمرة فقد تناول الأقدمون ثمرة علم البيان ، وحصروها فى اثنتين :

أولاهما : ثمرة دينية ، وهى الاطلاع على معرفة إعجاز كتاب الله ، ومعرفة

---

(١) مفتاح العلوم ١٧٧ .

معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ لا يمكن الوقوف على ذلك إلا بإحراز (علم البيان) والاطلاع على غوره . والرسول صلى الله عليه وسلم مع ما أعطاه من العلوم الدينية ، وخصه بالحكم والآداب الدنيوية ، فلم يفتخر بشيء من ذلك ، ولم يقل أنا أفقهُ الناس ، ولا أنا أعلَمُ الخلق بالحساب والطب ؛ بل افتخر بما أعطاه الله من علم الفصاحة والبلاغة ، فقال أنا أفصح من نطق بالضاد . وقال . أوتيت خمساً لم يعطهُنَّ قبلي أحد : كان كل نبي يبعث إلى قومه ، وبعثت إلى كل أحمرَ وأسودَ ، وأحلّت لي الغنائم ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، ونصرتُ بالرعب بين يدي مسيرة شهر ، وأوتيتُ جوامع الكلم . ولولا علوّ شأن البيان لما كان خير كتب الله المنزل على أنبيائه إعجازه متعلقاً به ، فإن القرآن إنما كان إعجازه من أجل ما اشتمل عليه من الفصاحة والبلاغة[1] .

وتلك الغاية تدل على الأثر البعيد الذى خلفته الدراسات الأولى فى البيان ، وهى البحث فى أسباب الإعجاز ، واعتبارها مكملة للايمان بالنبى ورسالته ، إذ كان القرآن آيته الكبرى . وقد شرح أبو هلال العسكرى تلك الغاية فى مقدمة الصناعتين كما سبق ، وذكرها عبد القاهر أيضاً فى كتابيه ، ومنها ما نوه به فى أسرار البلاغة : أن الجهة التى منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت وبهرت ، هى أنه كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر ، ومتناهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر ، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذى هو ديوان العرب وعنوان أدبهم ، والذى لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا فى الفصاحة والبيان ، ثم بحث العلل التى كان بها التباين فى الفضل[2] .

وثانيتهما : ثمرة عامة ، لا يتعلق بها غرض دينى ، وهى الاطلاع على أسرار البلاغة والفصاحة فى غير القرآن فى منثور كلام العرب ومنظومه ، فإن كل من لاحظ له فى هذا العلم لا يمكنه معرفة الفصيح من الكلام والأفصح ، ولا يدرك التفرقة بين البليغ والأبلغ . وقد أشار أبو هلال أيضاً إلى تلك الغاية ، وذكر أن صاحب

---

(١) الطراز ١ / ٣٣ .

(٢) أسرار البلاغة : ص ٧ .

العربية إذا أخلّ بطلبه ، وفرط فى التماسه ، ففاتته فضيلته ، وعلقت به رذيلة فوته ، عفّى على جميع محاسنه ، وعمّى سائر فضائله ، لأنه إذا لم يفرّق بين كلام جيد ، وآخر ردىء ، ولفظ حسن ، وآخر قبيح ، وشعر نادر ، وآخر بارد ، بان جهله ، وظهر نقصه . وهو أيضاً إذا أراد أن يصنع قصيدة ، أو ينشىء رسالة ، وقد فاته هذا العلم ، مزج الصفو بالكدر ، واستعمل الوحشى العكر ، فجعل نفسه مهزوءةً للجاهل وعبرة للعاقل ، وإذا أراد أيضاً تصنيف كلام منثور أو تأليف شعر منظوم ، وتخطى هذا العلم ، ساء اختياره وقبحت آثاره فيه ، فأخذ الردىء المرذول ، وترك الجيد المقبول فدل على قصور فهمه ، وتأخر معرفته وعلمه[1] .

---

(١) كتاب الصناعتين : ص ٢ .

التشبيه

معنى التشبيه

هو الإخبار بالشبه ، وهو اشتراك الشيئين فى صفة أو أكثر ، ولا يستوعب جميع الصفات[1] ، أو هو الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه ، ناب منابه أو لم ينب ، وقد جاء فى الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه[2] . أو هو صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة ، لا من جميع جهاته ، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه[3] . أو هو الدلالة على مشاركة أمر لأمر فى معنى بالكاف ونحوه .

وللتشبيه تعريفات كثيرة ، لا تخرج فى جوهرها عن مثل ما مرّ ، ومنها ما ذكره عبد القاهر فى أسرار البلاغة ، وهو أن يثبت لهذا معنى من معانى ذاك أو حكماً من أحكامه ، كإثباتك للرجل شجاعة الأسد ، وللحجة حكم النور فى أنها يُفصل بها بين الحق والباطل ، كما تفصل بالنور بين الأشياء ، وهذا التعريف يبين وظيفة التشبيه وعمله ، أكثر مما يدل على حقيقته وحدّه .

والتمثيل ضرب من ضروب التشبيه . والتشبيه عام ، والتمثيل أخص منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلا[4] . وكثير من العلماء ينظرون إلى المعنى اللغوى للتشبيه . وهو التمثيل ، لأن أهل اللغة يقولون : شبّهته إياه ، وشبهته به ، تشبيهاً : مثّلتُه . فيجعلون التشبيه والتمثيل مترادفين ، ومن هؤلاء الزمخشرى صاحب الكشاف وابن الأثير الذى ينعى على علماء البيان أنهم قد فرقوا بين التشبيه والتمثيل ، وجعلوا لهذا باباً مفرداً ، ولهذا باباً مفرداً ، وهما شيء واحد فى أصل الوضع ، يقال:

---

(1) الأقصى القريب للتنوخى ٤١ .
(2) كتاب الصناعتين ٢٣٩ .
(3) العمدة ١ / ١٩٤
(4) أسرار البلاغة ٧٥ .

شبهت هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال مثلته به، وما أعلم كيف خفي ذلك على أولئك العلماء مع ظهوره ووضوحه؟[1].

* * *

ولعل المبرد كان أول العلماء الذين درسوا فن التشبيه، وكتبوا فيه مثل ذلك البحث المستفيض الذي يدل على سعة الاطلاع وغزارة المعرفة، ويدل على بصره بالأدب، وأسباب الجمال في العبارة. وقد قرر أن التشبيه جار كثير في كلام العرب، حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم، لم يبعد[2]. واستشهد بروائع التشبيه الواردة في القرآن الكريم، كقوله عز وجل «الزجاجة كأنها كوكب دُرّيّ» وقوله: «طلعُها كأنه رءوس الشياطين». وقد اعترض معترض من الجهلة الملحدين في هذه الآية، فقال إنما يُمثل الغائب بالحاضر، ورءوس الشياطين لم نرها، فكيف يقع التمثيل بها؟

وهؤلاء في هذا القول كما قال الله عز وجل «بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله». وخرج التشبيه هنا على ضربين: أحدهما: أن شجراً يقال له «الأستن» منكر الصورة يقال لثمره رءوس الشياطين، وهو الذي ذكره النابغة في قوله «تحيد من أستن سودٍ أسافلهُ» والقول الآخر، وهو الذي يسبق إلى القلب أن الله جلّ ذكره شنّع صورة الشياطين في قلوب العباد، وكان ذلك أبلغ من المعاينة، ثم مثل هذه الشجرة بما تنفر منه كل نفس.

ولما كان المبرد من حفاظ اللغة ورواتها، فقد بدا في بحثه أثر التقليد، وذلك في استحسانه التشبيهات التي أثرت عن السابقين استحساناً مطلقا، مع اعترافه بأن التشبيه أكثر كلام الناس، من غير تفريق بين جنس وجنس. ولا شك أنه من خصائص العبارة الأدبية في جميع الآداب.

ومن التشبيهات التي يستحسنها المبرد لأنها وقعت على ألسن الناس — وهو هنا يقصد العرب بخاصة — وعن أصل أخذوه، شبّهوا المرأة بالشمس والقمر والغصن والغزال والبقرة الوحشية والسحابة البيضاء والدرة والبيضة، وعين المرأة والرجل بعين

---

(١) المثل السائر ٢٣٣ (٢) الكامل ٦٩/٢.

الظبي والبقرة الوحشية ، والأنف بحدِّ السيف ، والفم بالخاتم ، والساق بالجمّار . فهذا كلام جار على الألسن . قال سُراقة بن مالك : « فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وساقاه باديتان فى غرْزِه كأنهما جمّارتان[1] » . وقال كعب بن مالك الأنصارى : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سُرّ تبلج وجهه ، فصار كأنه البدر » .

وعين الإنسان مشبهة بعين الظبي والبقرة فى كلامهم المنثور وشعرهم المنظوم ، من جارى ما تكلمت به العرب ، وكثر فى أشعارها ، قال الشاعر :

فعيناكِ عيناها وَجِيدُكِ جِيدُها ... ولكنّ عَظمَ السّاقِ منكِ دَقيقُ

وقال الآخر :

فلم ترَ عينى مثلَ سرب رأيتُه ... خرجنَ علينا من زُقاقِ ابن واقفِ

طلعنَ بأعناقِ الظباء وأعْيُنِ الـ ... جآذِرِ وامتدّتْ بهن الرّوادفُ

ويقال للخطيب . كأن لسانه مبرد . كما يقال للطويل : كأنه رمح . .
ويقال للمهتز للكرم : كأنه غصن تحت بارح .

ولكنه مع هذه التشبيهات التقليدية التى يستحسنها ، لا يخفى إعجابه بما يوفق إليه المحدثون من تشبيه مبتكر غير مسبوق . فمن التشبيه الذى اعترف بجودته ، لأنه لم يسبق إليه أحد قول أبى نواس ، لما تشدد عليه الخليفة فى شرب الخمر ، وحبسه من أجل ذلك حبساً طويلا ، فغدا يزينها للناس ولا يستطيع احتساءها :

كَبُرُ حظِّى منها إذا هىَ دَارتْ ... أنْ أراها وأنْ أشمَّ النسيما

فكأنِّى بما أزيّنُ منها ... قعَدِىٌّ يُزيّنُ التحكيما

لم يُطِقْ حَمْله السلاح إلى الحر ... بِ فأوصَى المُطيقَ ألاّ يُقيما

ولما أنشد العُمانىّ الراجز الرشيدَ فى صفة فرس :

---

(١) الغرز هو ركاب من جلد يضع الرجل فيه رجله .

كأن أذْنيْهِ إذا تَشَوّفَا قادمةٌ أو قلماً مُحَرّفَا[1]

فعلم القوم كلهم أنه قد لحن ، ولم يهتد منهم أحد لإصلاح البيت ، إلا الرشيد فإنه قال له : قُلْ : تخال أذنيه إذا تشوّفا .

ويعلق المبرد على هذا بأن الراجز وإن كان لحن فقد أحسن التشبيه . ويعجبه التشبيه في قول الحسن بن هانئ في صفة السفينة :

بُنِيتْ على قدَرٍ ولاءَمَ بينها طَبقَانِ منْ قيرٍ ومن ألواحِ
فكأنها والماءُ ينطحُ صَدْرَها والخيزرانةُ في يد الملاحِ
جَوْنٌ من العِقبانِ يَبْتَدِرُ الدُّجَى يهْوِي بصوتٍ واصطفاق جناحِ

وقوله في شعر آخر يصف الخمر ، ويذكر صفاءها ورقتها وضياءها وإشراقها :

إذا عبّ فيها شاربُ القومِ خلتهُ يقبّل في دَاجٍ من الليل كوكبا

ومن حسن تشبيه المحدثين قول بشار :

وكأنّ تحت لسانها هَارُوتَ ينفثُ فيه سِحْرَا
وتخالُ ما جَمَعتْ عليه بَنانها ذَهَباً وعِطْرَا

ومن حسن التشبيه من قول المحدثين قول عباس بن الأحنف :

أحْرَمُ منكمْ بما أقولُ وقدْ نالَ به العاشقونَ مَنْ عَشِقُوا
صِرْتُ كأني ذُبالةٌ نُصِبتْ تُضيءُ للناسِ وَهْيَ تحترقُ

وبمثل هذا العرض الأدبيّ يدرس المبرد فنّ التشبيه ، وهو في بعض الأحيان يشرح التشبيه ، ويبين ما فيه من الحسن البياني .

والتشبيه عنده أربعة أضرب[2] :

---

(١) التشوف : التطلع ، والقادمة : واحدة قوادم والطير ، وهي قوادم ريشه . وهي عشر في كل جناح ، وتحريف القلم قطه .

(٢) الكامل ٢/٨٧ .

(١) التشبيه المفرط : وهو يقصد به التشبيه الذى فيه المبالغة والإفراط فى الوصف ، كقول الخنساء :

وإنّ صخراً لتأتمُّ الهداةُ بهِ كأنه عَلَمٌ فى رأسه نارُ

جعلت المهتدى يأتم به ، وجعلته كنار فى رأس علم ، والعلم الجبل . ومن تشبيه المحدثين المستطرف قول بشار :

فإذا ما لمسَتها فهَباءٌ تمنع اللمسَ ما تُبيحُ العُيُونا
درس الدهرُ ما تجسّم منهَا وتبقّى لُبابَهـا المكنُونَا
فهىَ بِكْرٌ كأنّها كل شئٍ يتمنّى مُخَيَّرٌ أن يكونَا
فى كُئوسٍ كأنهنّ نُجُومٌ جارياتٌ ، بُروجُها أيدينَا
طالعاتٌ مع السُّقاةِ علينـا فإذا ما غَرَبْنَ يَغرُبْنَ فينَا

فهذا تشبيه مفرط يصفه المبرد بأنه غاية على سخف كلام المحدثين .

(٢) التشبيه المصيب : كالذى تجده فى قول امرىء القيس فى طول الليل :

كأن الثريّا علِّقتْ فى مَصَامِهَا بأمراسِ كتّانٍ إلى صُمّ جَنْدَلِ

فهذا فى ثبات الليل وإقامته ، والمصام المقام ، وقال فى ثبات الليل :

فيالكَ من ليـلٍ كأنّ نجومهُ بكلّ مُغَارِ الفتْلِ شُدّتْ بيَذْبلِ[١]

(٣) التشبيه المقارب : كقول ذى الرُّمّة :

ورَملٍ كأوراكِ العذَارى قطعتُه وقد جَلّلَتْهُ المُظلماتُ الحنادِسُ[٢]

ومن المقارب الحسن قول الشماخ :

كأنّ المتنَ والشَّرْخَيْنِ منـهُ خِلافَ النَّصْلِ سِيطَ به مَشِيجُ

يريد سهما رمى به فأنفذ الرمية ، وقد اتصل به دما ، والمتن متن السهم ، وشرخ

---

(١) المغار الشديد الفتل ، يقال أغرت الحبل إذا شددت فتله ؛ ويذبل جبل بعينه .
(٢) الحندس : اشتداد الظلمة ، وهو توكيد لها ، يقال ليل حندس .

كل شيء حدّه ، فأراد شرخي الفوق وهما حرفاه ، والمشيج المختلط .

(٤) التشبيه البعيد الذى يحتاج إلى التفسير ، وهو أخشن الكلام ، كقول الشاعر :

بلْ لوْ رأتنى أختُ جيرانِنَا إذْ أنا فى الدّارِ كأنّى حمار

فإن الشاعر أراد الصحة ، وهذا بعيد ، لأن السامع إنما يستدل عليه بغيره . وقال الله عزّ وجلّ — وهو من البين الواضح — « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » فى أنهم قد تعاموا عنها ، وأضربوا عن حدودها وأمرها ونهيها ، حتى صاروا كالحمار الذى يحمل الكتب ولا يعلم ما فيها .

والواقع أن هذه الأضرب صفات لبعض التشبيهات ، ولكن المبرد لم يضع حدودا تبين كلا منها أو تفصله عن غيره من الأضرب ، وقد تجد فى الضرب الواحد من هذه الأضرب ما يستحسنه المبرد ، كما تجد منها ما يستسخفه من غير أن يضع حدّا أو سببا واضحا ينبنى عليه الاستحسان أو الاستقباح ، ومقياسه على كل حال مقياس ذاتى يعتمد على الذوق ، ولم يكن من المنتظر منه ، وهو فى هذا التاريخ المبكر ، وبهذا الأسلوب الاستطرادى أن يصل إلى أبعد عما وصل إليه ، ولكنه على كل حال نبّه إلى هذا الفن ، وإلى عناية الأدباء به منذ القدم ، وإلى معانيهم التى يؤثرونها فى فن التشبيه .

أركان التشبيه :

وللتشبيه عند البلاغيين أركان أربعة :

(١) المشبّه (٢) المشبّه به . ويطلق عليهما (طرفا التشبيه) .

(٣) أداة التشبيه الدالة عليه ، كالكاف ونحوها .

(٤) وجه الشبه ، وهو المشترك الجامع بين الطرفين .

طرفا التشبيه :

وهما الركنان الأساسيان فيه ، ولا يقال تشبيه إلا إذا كانا فيه ، وأساس التشبيه

عند قدامة أنه يقع بين شيئين ، بينهما اشتراك فى معان تعمهما ويوصفان بهـا ، وافتراق فى أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها . وعلى هذا فإن أحسن التشبيه ما وقع بين الشيئين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفرادهما فيها ، حتى يدنى بهما إلى حال الاتحاد .

ويمتنع أن يشبه الشىء بنفسه ، ولا بما يغايره من كل الجهات ، لأن الشيئين إذا تشابها من كل الوجوه اتحدا فصار الاثنان شيئاً واحداً[١]. وهذا يوافق قول ابن رشيق فى العمدة : إن المشبه لو ناسب المشبه به مناسبة كلية لكان إياه . ألا ترى أن قولهم « خدٌّ كالوَرْد » إنما أرادوا حمرة أوراق الورد وطراوتها ، لا ما سوى ذلك من صفرة وسطه وخضرة كمائمه ، وكذلك قولهم « فلان كالبحر » أو « فلان كالليث » إنما يريدون كالبحر سماحة ، وكالليث شجاعة ، ولا يريدون ملوحة البحر وزعوقته ، ولا شتامة الليث وزهومته[٢]. وقول أبى هلال : يصح تشبيه الشىءِ بالشىءِ جملة ، وإن شابهه من وجه واحد ، مثل قولك : وجهك مثل الشمس ، ومثل البدر ؛ وإن لم يكن مثلهما فى ضيائهما وعلوهما ؛ وإنما شبهه بهما لمعنى يجمعها وإياه وهو الحسن . وعلى هذا قول الله عزّ وجلّ « وله الجوارِ المُنْشَئَاتُ فى البحرِ كالأعلام » ؛ إنما شبه المراكب بالجبال من جهة عظمها ، لا من جهة صلابتها ورسوخها ورزانتها ، ولو أشبه الشىءُ الشىءَ من جميع جهاته لكان هوَ هوَ[٣].

وعلى هذا قول السكاكى[٤] : لا يخفى عليك أن التشبيه مستدعٍ طرفين مشبَّهاً ومشبَّهاً به . واشتراكاً بينهما من وجه وافتراقاً من آخر ، مثل أن يشتركا فى الحقيقة ويختلفا فى الصفة أو بالعكس ؛ فالأول كالإنسانين إذا اختلفا طولا وقصراً ، والثانى كالطويلين إذا اختلفا حقيقة إنساناً وفرساً . وإلا فأنت خبير بأن ارتفاع الاختلاف من جميع الوجوه حتى التعيّن يأبى التعدّد ، فيبطل التشبيه ، لأن تشبيه الشىء لا يكون

---

(١) قدامة بن جعفر والنقد الأدبى (للمؤلف) ٣١٥ .

(٢) شتامة الأسد عبوسه ، وزهومته ريحه المنتنة ، وانظر العمدة ١/١٩٤ .

(٣) كتاب الصناعتين ٢٣٩ .

(٤) مفتاح العلوم ١٧٧ .

إلا وصفاً له بمشاركته المشبه به فى أمر ، والشيء لا يتصف بنفسه . كما أن عدم الاشتراك بين الشيئين فى وجه من الوجوه يمنعك محاولة التشبيه بينهما ، لرجوعه إلى طلب الوصف حيث لاوصف .

ويكون الطرفان :

(ا) حِسيَّين ، والمراد بالحسِّى ما يدرك هو أو مادته بإحدى الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

(١) فيكون الطرفان من المبصرات ، كقوله تعالى « وعندهم قاصراتُ الطَّرف عِينٌ ، كأنهُنَّ بيض مكنون » ، والجامع بينهما البياض . وقوله تعالى « كأنهُنَّ الياقوتُ والمرجان » ، فالجامع الحمرة . ونحو تشبيه الخدّ بالورد فى البياض المشرب بالحمرة ، والشَّعر بالليل فى سواده ، وكقول الشاعر :

وكأنَّ أجرامَ السَّماء لوامعاً دُرَرٌ نُثِرْنَ على بِساطٍ أزْرَقِ

فشبه أديم السماء فى صفاء زرقته ، وبيــاض النجوم بدرر منثورة على بساط أزرق .

(٢) ويكونان من المسموعات ، وهذا نحو تشبيه صوت الخلخال بصوت الصَّنج ، وتشبيه أواخر المَيْس بأصوات الفراريج فى قول الشاعر :

كأنَّ أصواتَ مِنْ إيغَالِهنَّ بِنَا أواخرِ المَيْس ، إنقَاضُ الفَرَاريج(١)

تقدير البيت : كأن أصوات أواخر الميس أصوات الفراريج من إيغالهن بنا ، ثم فصل بين المضاف والمضاف إليه بقوله « من إيغالهنّ بنا » . ونحو تشبيه الأسلحة فى وقعها بالصواعق .

(٣) ويكونان فى المذوقات ، وهذا نحو تشبيه الفواكه الحلوة بالعسل ، والريق بالخمر ، قال الشاعر :

---

(١) الميس شجر تتخذ منه الرحال للينه وقوته ، ويطلق على الرحالة نفسها ، وهو المراد هنا .

كأن المُدامَ وَصوْبَ الغَمام وريحَ الخُزامى وذوبَ العَسل
يُعل به برْد أنيابهــا[1] إذا النجمُ وسْط السَّماء اعتدَلْ

(٤) ويكونان فى المشمومات ، وهذا نحو تشبيه النَّكهةِ بالعنبر ، وتشبيه شمّ الريحان بالكافور والمسك ، ومثال تشبيه الرياحين المجتمعة فى الريح بالغالية ، لكونها مجموعة من أنواع طيبة .

(٥) ويكونان فى الملموسات ، وهذا نحو تشبيه الجسم بالحرير ، قال الشاعر :

لها بَشَرٌ مثلُ الحرير ومَنطقٌ رخيمُ الحواشي لا هُراءٌ ولا نَزْرُ

ويدخل فى الحسّىّ (الخيالىّ) ، وهو المعدوم الذى فرض مجتمعاً من عدة أمور فأدركت أفراده بالحس ، أى أجزاء كل جزئى منه ، ولم تدرك هيئته الاجتماعية ، فيكون ملحقاً بالحسّىّ ، لاشتراك الحس والخيال فى أن المدرك بهما صورة لا معنى ، ومثاله قول الشاعر :

وكأنّ مُحمَــرَّ الشقيــقِ إذا تصوَّب أو تَصَعّدْ
أعلامُ ياقُوتٍ نُشِرْ نَ على رماحٍ[2] مِنْ زَبَرْجَدْ

فالهيئة التركيبية التى قصد التشبيه بها وهي هيئة نشر أعلام مخلوقة من الياقوت على رماح مخلوقة من الزبرجد لم تشاهد قط ، لعدم وجودها ، ولكن هذه الأشياء التى اعتبر التركيب معها التى هى مادة أى أصل تلك الهيئة ، وهى العلم والياقوت والزبرجد ، شوهد كل واحد منها لوجوده فهو محسوس .

وقول الشاعر :

---

(١) المدام : الخمر ، وصوب الغمام : مطر السحاب ، والخزامى . نبت طيب الرائحة ، يعل : يمزج وبرد أنيابها : ريقها . وهنا وقع اسم كأن مشبها به فى المعنى وهو كثير . ومعنى البيتين أنك تظن أن برد أنيابها قد مزج بهذه الأشياء لأنه يشبهها .

(٢) الشقيق : نور ينفتح كالورد أوراقه حمر وفى وسطه سواد ، وكثيرا ما ينبت فى الأراضى الجبلية وإضافته إلى النعمان فى قولهم « شقائق النعمان » لأنه كان كثيراً فى أرض كان يحميها . تصوب : ماله إلى أسفل ، وتصعد : مال إلى أعلى ، وميله إلى العلو أو السفل بتحريك الريح له ، والياقوت : حجر نفيس أحمر ، والزبرجد : حجر نفيس أخضر .

كلنا باسطُ اليَدِ نحو نَيْلُوفَرٍ نَدِى
كدبابيس عَسْجَدٍ قُضْبُها من زَبَرْجَدِ

ب — عَقليَّين : لا يدرك واحد منهما بالحسّ بل بالعقل ، كتشبيه العلم بالحياة ، والجهل بالموت .

ويدخل البلاغيون فى العقلى ما يسمونه (الوهمى) وهو ما ليس مدركا بشىء من الحواس الخمس الظاهرة ، مع أنه لو أدرك لم يكن مدركاً إلا بها ، كما فى قول الله تعالى فى شجرة الزقوم « طلعُها كأنه رءُوسُ الشياطين » وقول امرىء القيس :

أيقتلنى والمشرفىُّ مُضاجِعِى ومَسْنُونةٌ زُرْقٌ كأنياب أغوال

والشياطين والغول وأنيابها مما لا يدركه الحسّ لعدم تحققها ، مع أنها لو أدركتْ لم تدرك إلا بحس البصر ، ويدخل فى العقلى أيضا ما يدرك بالوجدان كاللذة والألم والشبع والجوع .

حـ — مُختلفين : بأن يكون أحدهما عقليّاً والآخر حِسيّاً ، كتشبيه المنيّة بالسَّبُع ، والمعقول هو المشبه ، وكتشبيه العِطر بالخلق الكريم ، والمعقول هو المشبه به .

* * *

وأجود التشبيه وأبلغه عند أبى هلال العسكرى هو الذى يقع على أربعة أوجه :

أحدها : إخراج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وهو قول الله عز وجل « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء » فأخرج ما لا يحس إلى ما يحس ، والمعنى الذى يجمعهما بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة ، ولو قال « يحسبه الرائى ماء » لم يقع موقع قوله « الظمآن » لأن الظمآن أشد فاقة إليه ، وأعظم حرصاً عليه .

وهكذا قوله تعالى « مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح

فى يوم عاصفٍ » والمعنى الجامع بينهما بُعد التلاقى ، وعدم الانتفاع .

وكذلك قوله عزّ وجلّ « فمثله كمثل الكلبِ إن تحملْ عليه يَلهثْ أو تتركه يلهثْ » أخرج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه من لهث الكلب ، والمعنى أن الكلب لا يطيعك فى ترك اللهث على حال ، وكذلك الكافر لا يجيبك إلى الإيمان فى رفق ولا عنف .

وهكذا قوله تعالى « والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشىء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وماهو ببالغه » والمعنى الذى يجمع بينهما الحاجة إلى المنفعة ، والحسرة لما يفوت من درك الحاجة .

والوجه الثانى : إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة ، كقوله تعالى « وإذا نَتَقنا[1] الجبل فوقهم كأنه ظلةٌ » والمعنى الجامع بين المشبه والمشبه به الانتفاع بالصورة .

ومن هذا قوله تعالى « إنما مثلُ الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء » إلى قوله كأنْ لم تغن بالأمس » هو بيان ما جرت به العادة إلى ما لم تجر به . والمعنى الذى يجمع بين الأمرين الزينة والبهجة ، ثم الهلاك ، وفيه العبرة لمن اعتبر ، والموعظة لمن تذكر .

ومنه قوله تعالى « إنا أرسلنا عليهم ريحاً صَرصراً فى يوم نحس مستمرّ تنزع الناس كأنهم أعجازُ نخلٍ مُنقعر[2] » فاجتمع الأمران فى قلع الريح لها وإهلاكهما ، والتخوّف من تعجيل العقوبة .

ومنه هذا قوله تعالى « فإذا انشقت السّماء فكانت وَرْدَةً كالدّهان[3] » والجامع للمعنيين الحمرة ولين الجوهر ، وفيه الدلالة على عظم الشأن ونفوذ السلطان .

ومن قوله تعالى « اعلموا أنما الحياة الدنيا لعبٌ ولهوٌ » إلى قوله « ثمّ يكون

---

(١) النتق : الزعزعة والنقض ، ومعنى « نتقنا الجبل » زعزعناه ورفعناه .

(٢) الريح الصرصر أى الباردة . قعرت الشجرة قلعتها من أصلها فانقعرت .

(٣) أى صارت كلون الورد الأحمر ، كالدهان أى كدهن الزيت ، وقيل الدهان الأديم الأحمر .

حطاماً » والجامع بين الأمرين الإعجاب ، ثم سرعة الانقلاب . وفيه الاحتقار للدنيا ، والتحذير من الاغترار بها .

والوجه الثالث : إخراج مالا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها ، فمن هذا قوله عزّ وجلّ « وجنة عرضُها السمواتُ والأرضُ » قد أخرج مالا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بها ، والجامع بين الأمرين العظم ، والفائدة التشويق إلى الجنة بحسن الصفة .

ومثله قوله تعالى « مَثَلُ الذين حملوا التّوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » : والجامع بين الأمرين الجهل بالمحمول ، والفائدة فيه الترغيب فى تحفظ العلوم ، وترك الاتكال على الرّواية دون الدّراية .

ومنه قوله تعالى « كأنهم أعجازُ نخلٍ خاوية » والجامع بين الأمرين خُلُوّ الأجساد من الأرواح ، والفائدة الحث على احتقار ما يئول به الحال .

وهكذا قوله تعالى « مَثَلُ الذين اتّخذوا من دُون الله أولياءَ كمثل العنكبوت اتّخذت بيتاً وإنّ أوْهَنَ البيوت لَبيتُ العنكبوت لو كانوا يعلمون » فالجامع بين الأمرين ضعف المعتمَد ، ، والفائدة التحذير من حمل النفس على التغرير بالعمل على غير أسّ .

والوجه الرابع : إخراج مالا قوة له فى الصفة على ما له قوة فيها ، كقوله عزّ وجل « وله الجوار المنشَآتُ فى البحر كالأعلام » والجامع بين الأمرين العِظَم ، والفائدة البيان عن القدرة فى تسخير الأجسام العظام فى أعظم ما يكونُ من الماء . وعلى هذا الوجه يجرى أكثر تشبيهات القرآن ، وهى الغاية فى الجودة ، والنهاية فى الحسن .

وقد جاء فى أشعار المحدثين تشبيه مايرى العيَان بما ينال بالفكر ، وهو ردىء . وإن كان بعض الناس يستحسنه ، لما فيه من اللطافة والدقة ، وهو مثل قول أبى تمام :

وكنتُ أعزّ عزّاً من قنُوعٍ يعوِّضه صفوحٌ عن جهُولِ
فصرتُ أذلّ من معنىً دقيقٍ به فقرٌ إلى فهمٍ جليلِ

وكقول الآخر :

وندمانٍ سقيتُ الراحَ صِرْفا — وأفْقُ الليلِ مرتفعُ السُّجُوفِ
صفَتْ وصفَتْ زُجاجتُها عليْها — كمعنًى دَقَّ فى ذِهنٍ لَطيفِ

فأخرج ما تقع عليه الحاسة إلى مالا تقع عليه ، وما يعرف بالعيان إلى ما يعرف بالفكر ، ومثله كثير فى أشعارهم .

أداة التشبيه

وهى عندهم كل لفظ يدل على المماثلة والاشتراك . وهى حرفان ، وأسماء ، وأفعال والحرفان هما :

(١) الكاف : وهى الأصل لبساطتها ، والأصل فيهـا أن يليها المشبه به كقول المعرى :

أنت كالشمس فى الضياء وإن جاوَزْ — ت كيوان فى علو المكان (١)

وقول شوقى :

أسْرى بك اللهُ ليلا إذ ملائكُهُ — والرُّسْلُ فى المسجدِ الأقصى على قدمِ
لمـا خطرتَ به التفوا بسيدهمْ — كالشُّهبِ بالبدرِ أو كالجند بالعَلَمِ

وقد يليها مفرد لا يتأتى التشبيه به ، وذلك إذا كان المشبه به مركبا ، كقوله تعالى :

« واضرب لهم مثَلَ الحياةِ الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نباتُ الأرض فأصبح هشيما تذوره الرياح » إذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء ولا بمفرد آخر يتعمل لتقديره ، بل المراد تشبيه حالها فى نضرتها وبهجتهـا وما يعقبها من الهلاك والفناء بحال النبات يكون أخضر وارقاً ، ثم يهيج فتطيره الرياح كأن لم يكن . قال ابن فارس : وتدخل الكاف فى أول الاسم ، نحو «زيد كالأسد» .وأهل العربية يقيمونها مقام الاسم ، ويجعلون لها محلاً من الإعراب ، ولذلك يقولون : مررت بكالأسد ، أرادوا بمثل الأسد(٢) .

---

(١) كيوان : زحل وهو أعلى الكواكب السيارة .
(٢) كتاب الصاحبى لابن فارس ٨٢ .

(٢) كأن : ويليها المشبه ، كقول أحمد شوقي :

أمسى كأنك من جلالك أمة   وكأنه من إنسه بيداءُ

وقال قوم في كأنّ : هي (إنّ) دخلت عليها كاف التشبيه ففتحت ، وقد تخفّف، قال الله تعالى : « كأن لم يَدْعُنَا إلى ضرٍّ مسّه » إلا أنها إذا ثقلت في مثل هذا الموضوع قرنت بها الهاء . فيقال : كأنه لم يدعُنا [١] .

وكون (كأنّ) للتشبيه على الإطلاق هو المشهور ، وذهب جماعة من النحاة إلى أنها إن كان خبرها اسما جامداً فهي للتشبيه ، وإن كان مشتقاً فهي للشك بمنزلة ظننت وتوهمت . وقال بعضهم : إذا كان خبرها فعلا أو جملة أو صفة فهي فيهن للظن والحسبان ، ولا تكون للتشبيه إلا إذا كان الخبر مما يتمثل به ، فإن قلت : كأن زيداً قائم ، لا يكون تشبيهاً ، لأن الشيء لا يشبه بنفسه ، وأكثر الناس على الأول ، فقيل إن معنى « كأن زيداً قائم » ، تشبيه حالته غير قائم بحالته قائماً [٢] .

ومن أدوات التشبيه : مثل ، وما يشتق من المماثلة ، وما يؤدي هذا المعنى كالمضاهاة والمحاكاة والمشابهة وما يشتق منها .

وقد يذكر فعل ينبيء عن التشبيه كعلم في قولك : علمت زيداً أسداً ونحوه ، وإنما يستعمل (علمت) لإفادة التشبيه إن قرب ذلك التشبيه، بأن يكون وجه الشبه قريب الإدراك فيحقق بأدنى التفات إليه ، وذلك لأن العلم معناه التحقق ، وذلك يناسب الأمور الظاهرة البعيدة عن الخفاء .

فإن بعد أدنى تبعيد قبل « خِلْتُهُ » ، « وحسِبْتُه » ، ونحوهما ، لبعد الوجه عن التحقق ، وخفائه عن الإدراك العلمي ، وذلك لأن الحسبان ليس فيه الرجحان ، ومن شأن البعيد عن الإدراك أن يكون إدراكه كذلك دون التحقق المشعر بالظهور وقرب الإدراك .

والبلاغيون يقسمون التشبيه باعتبار الأداة إلى مرسل ومؤكد ، والمرسل هو الذي ذكرت فيه الأداة ، والمؤكد ما حذفت منه الأداة كقول شوقي :

---

(٢) الصاحبي ١٣٣ .

(٣) عروس الأفراح = شروح التلخيص ٣٩٢/٣ .

فأنتَ غمامٌ والزّمانُ خميلةٌ   وأنتَ سِنانٌ والزّمان قناة
وأنتَ مِلاكُ السِّلمِ إنْ مادَ رُكنُه   وأشفقَ قوّامٌ عليه ثِقاتُ

ومن المؤكد ما أضيف فيه المشبّه به إلى المشبّه ، كقول الشريف الرضى :

أربى النسيمُ بواديكمْ ولا برحت   حوامل المزن فى أجداثكم تضعُ
ولا يزالُ جنينُ النَّبْتِ[1] ترضعه   على قبوركم العرّاصـــةُ الهمعُ

وقول الآخر :

والريحُ تعبث بالغصونِ وقد جرى   ذَهَبُ الأصيلِ على لُجينِ الماءِ

وقد يسمى التشبيه الذى ذكرت فيه الأداة مظهراً ، والذى لم تذكر فيه (التشبيه المضمر) . وهذا التشبيه المضمر الأداة ينقسم أقساماً :

فمنه ما يقع فيه المشبه والمشبه به موقع المبتدأ وخبره المفرد كقولك : وجهه بدر ، ولا يصعب تقدير الأداة . ومنه ما يقع فيه المشبه موقع المبتدأ وخبره مضاف ومضاف إليه ، وهو المشبه به ، كقول النبى صلى الله عليه وسلم : الكمأة جُدرىُّ الأرض ، وهذا يتنوع نوعين :

(ا) إذا كان المضاف إليه معرفة كهذا الخبر النبوى ، فإنه لا يحتاج فى تقدير أداة التشبيه إلى تقديم المضاف إليه ، بل إن شئنا قدمناه ، وإن شئنا أخرناه ، فقلنا : الكمأة للأرض كالجدرى ، أو الكمأة كالجدرى للأرض .

(ب) وإذا كان المضاف إليه نكرة ، فلا بد من تقديمه عند تقدير أداة التشبيه فمن ذلك قول البحترى :

غمام سماح لا يغب له حيــاً   ومسعر حربٍ لا يضيعُ له وترُ

فإذا قدرنا أداة التشبيه هنا قلنا : سماح كالغمام ، ولا يقدر إلا هكذا ، والمبتدأ فى هذا

---

(١) أراد المزن التى هى كالحوامل من الحيوان ؛ بجامع ما فى كل من المنفعة العظيمة ؛ وأراد بجنين النبت : النبت الذى كالجنين والأجداث القبور ؛ والعراصة السحابة التى صارت كالسقف ذات رعد وبرق ؛ والهمع اسم لما يهمع أى يسيل .

البيت محذوف ، وهو الإشارة إلى الممدوح ، كأنه قال : هو غمام سماح .

ومن هـذا النوع ما يشكل تقدير أداة التشبيه فيه على غير العارف بهذا الفن كقول أبي تمام :

أيُّ مَرْعَى عينٍ ووادي نسيبِ لحبَتْه الأيامُ في مَلْحوبِ

ومراد أبي تمام أن يصف هذا المكان بأنه كان حسناً ثم زال عنه حسنه ، فقال بأن العين كانت تلتذ بالنظر إليه كالتذاذ السائمة بالمرعى ، فإنه كان يشبب به في الأشعار لحسنه وطيبه ، وإذا قدرنا أداة التشبيه هنا قلنا : كأنه كان للعين مرعى ، وللنسيب منزلا ومألفاً . وإذا جاء شيء من الأبيات الشعرية على هـذا الأسلوب أو ما يجرى مجراه فإنه يحتاج إلى عارف بوضع أداة التشبيه وكقول الفرزدق يهجو جريرا .

ما ضرَّ تغلبَ وائلٍ أهَجَوْتَها أم بُلت حيثُ تناطح البحْرانِ

فشبه هجاء جرير تغلب وائل بقوله في مجمع البحرين ، فكما أن البول في مجمع البحرين لا يؤثر . فكذلك هجاؤك هؤلاء القوم لا يؤثر شيئاً ، وهو من الأبيات التي أقر الناس له بالإحسان فيها [1] وكذلك ورد قوله أيضاً :

قوارصُ تأتيني وتحتقِرُونها وقد يملأُ القطرُ الإناءَ فَيُفْعَمُ

فإن شبه القوارص التي تأتيه محتقرة بالقطر الذي يملأ الإناء على صغر مقداره ، يشير بذلك إلى أن الكثرة تجعل الصغير من الأمر كبيراً .

وجه الشبه :

وهو المعنى الذي قصد اشتراك الطرفين فيه تحقيقاً أو تخييلا . فالأول نحو تشبيه الشعر بالليل ، ووجه الشبه السواد في كل منهما ، وكتشبيه النشر بالمسك ووجه الشبه طيب الرائحة في كل منهما ، فوجه الشبه هنـا مأخوذ من صفة موجودة في كل واحد

---

(١) ابن الأثير : المثل السائر ٢٣٤ .

من الطرفين ، وذلك أن السواد ملاحظ فى الشعر والليل ، والطيب مراعى فى رائحتها وفى رائحة المسك ، وكلاهما على حقيقته موجود فى الإنسان وفيهما .

وكذلك إذا شبهت الرجل بالأسد ، فالوصف الجامع بينهما الشجاعة ، وهى على حقيقتها موجودة فى الإنسان ، وإنما يقع الفرق بينه وبين السبع الذى شبه به من جهة القوة والضعف ، والزيادة والنقصان .

والثانى : ما لا يكون فى أحد الطرفين إلا على سبيل التخييل ، بأن تجعل المخيلة ما ليس بمحقق محققا ، نحو تشبيه السيرة بالمسك والأخلاق بالعنبر . فقد شاع وصف كل من السيرة والأخلاق بالطيب توسعاً ، حتى تخيل أنهما من الأجناس ذات الرائحة الطيبة ، فشبهوهما بكل من المسك والعنبر فى الطيب ، وكقول القاضى التنوخى :

وكأنَّ النجومَ بينَ دُجاهُ ... سُنَنٌ لاحَ بينهنَّ ابتداعُ

فقد شاع وصف البدعة والشبهة ، وكل ما كان باطلا بأنه مظلم أو أسود ، وأصبح يقال « شاهدت سواد الكفر » ، أو « ظلمة الجهل » من جبين فلان ، وكان من أثر هذا الشيوع أن تخيل البدعة نوعا من الأنواع التى لها ظلمة وسواد ، ومن هذا صار تشبيه النجوم بين الدجى بالسُّنَنِ بين البدع ، على قياس تشبيههم النجوم فى الظلام ببياض الشيب فى سواد الشباب ، أو بالأزهار المؤتلقة بين نبات شديد الخضرة ، ولا يتم هذا التشبيه إلا بتخيل الألوان فيما لا لون له ، فإن وجه الشبه فى البيت هو الهيئة الحاصلة من حصول أشياء مشرقة بيض فى جوانب شىء مظلم أسود ، فهى غير موجودة فى المشبه به وهو السنن والابتداع إلا على طريق التخييل .

ووجه الشبه قد يكون واحداً حسيا ، كالنعومة فى تشبيه البشر بالحرير .

وقد يكون واحداً عقليا ، كالهداية فى قوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . وقد يكون متعددا كقول أبى بكر الخالدى :

ياشبيهَ البدرِ حُسناً ... وضياءً ومَنَالا

وشبيهَ الغُصنِ لِيناً ... وقواماً واعتدالا

أنتَ مثلُ الوردِ لوناً ونسيماً ومَلالا
زارنا حتّى إذا ما سرَّنا بالقُربِ زالا

وضابطه أن ينظر إلى عدة صفات اشترك فيها الطرفان ، ليكون كل منها وجه شبه ، بحيث لا يرتبط بعضها ببعض ، فلو حذف بعضها دون بعض ، أو قُدِّم بعضها على بعض ما اختل التشبيه .

والمتعدد الحسي نحو : هذه الفاكهة مثل تلك في لونها وشكلها وريحها وحلاوتها .

والمتعدد العقلي نحو : زيد كعمرو فى شجاعته وحلمه وإيمانه .

والمتعدد المختلف نحو : زيد كعمرو فى طوله ولونه وشجاعته وعلمه .

ويرى عبد القاهر الجرجانى أن الشبه العقلى ربما انتزع من شىء واحد كانتزاع الشبة للنّفظ من حلاوة العسل ، وربما انتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ، ثم يستخرج من مجموعها الشبه ، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر ، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما فى حال الإفراد ، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتهما .

ومثال ذلك قول الله عزّ وجلّ « مَثَلُ الذين حُمِّلوا التَّوراةَ ثمَّ لم يَحمِلُوها كمَثَلِ الحمارِ يَحمِلُ أسفاراً » . الشبه منتزع من أحوال الحمار ، وهو أنه يحمل الأسفار التي هى أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول ، ثم لا يحسّ بما فيها ولا يشعر بمضمونها ، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحوال التى ليست من العلم فى شىء ، ولا من الدلالة عليه بسبيل ، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه ، ويكد جنبيه ، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة ، ونتيجة لأشياء أُلِّفت وقرن بعضها إلى بعض .

بيان ذلك : أنه احتيج إلى أن يراعى من الحمار فعل مخصوص ، وهو الحمل ، وأن يكون المحمول شيئاً مخصوصاً ، وهو الأسفار التى فيها أمارات تدل على العلوم ، وأن يثلث ذلك بجهل الحمار مافيها حتى يحصل الشبه المقصود . ثم إنه لايحصل من كل واحد من هذه الأمور على الانفراد ، ولا يتصور أن يقال إنه تشبيه بعد تشبيه ، من غير أن

يقف الأول على الثانى ويدخل الثانى فى الأول ، لأن الشبه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار . ثم لا يتعلق أيضاً بحمل الحمار حتى يكون المحمول أسفاراً ، ثم لا يتعلق بهذا كله حتى يقترن به جهل الحمار بالأسفار المحمولة على ظهره ، فما لم تجعله كالخيط الممدود ولم تمزج حتى يكون القياس قياس أشياء يبالغ فى مزاجها حتى تتحد ، وتخرج عن أن تعرف صورة كل واحد منها على الانفراد ، بل تبطل صورها المفردة التى كانت قبل المزاج ، وتحدث صورة خاصة غير اللواتى عهدت ويحصل مذاقها ، حتى لو فرضت حصولها لك فى تلك الأشياء من غير امتزاج ، فرضت ما لا يكون — لم يتم المقصود ، ولم تحصل النتيجة المطلوبة ، وهى الذم بالشقاء فى شىء يتعلق به غرض جليل وفائدة شريفة ، مع حرمان ذلك الغرض وعدم الوصول إلى تلك الفائدة واستصحاب ما يتضمن المنافع العظيمة والنعم الخطيرة من غير أن يكون ذلك الاستصحاب سبباً إلى نيل شىء من تلك المنافع والنعم .

ومثال ما يجىء فيه التشبيه معقوداً على أمرين إلا أنهما لا يتشابكان هذا التشابك قولهم : هو يصفو ويكدر ، ويمرّ ويحلو ، ويشج ويأسو ، ويسرج ويلجم — لأنك وإن كنت أردت أن تجمع له الصفتين ، فليست إحداهما ممتزجة بالأخرى ، لأنك لو قلت : « هو يصفو » ولم تتعرض لذكر الكدر ، أو قلت : « هو يحلو » ولم يسبق ذكر « يمر » وجدت المعنى فى تشبيهك له بالماء فى الصفاء ، وبالعكس فى الحلاوة ، بحاله وعلى حقيقته . وليس كذلك الأمر فى الآية ، لأنك لو قلت : كالحمار يحمل أسفاراً ، ولم تعتبر أن يكون جهل الحمار مقروناً بحمله ، وأن يكون متعديا إلى ما تعدى إليه الحمل ، لم يتحصل لك المغزى منه ، وكذلك لو قلت : هو كالحمار فى أنه يجهل الأسفار ، ولم تشترط أن يكون حمله الأسفار مقروناً بجهله لها لكان كذلك ، وكذلك لو ذكرت الحمل والجهل مطلقين ، ولم تجعل لهما المفعول المخصوص الذى هو الأسفار ، فقلت : هو كالحمار فى أنه يحمل ويجهل ، وقعت من التشبيه المقصود فى الآية بأبعد البعد .

والنكتة أن التشبيه بالحمل للأسفار إنما كان بشرط أن يقترن به الجهل ، ولم يكن الوصف بالصفاء ، والتشبيه بالماء فيه بشرط أن يقترن به الكدر ، ولذلك لو قلت :

يصفو ولا يكدر لم تزد فى صميم التشبيه وحقيقته شيئاً وإنما استدمت الصفة ، كقولك يصفو أبداً وعلى كل حال [١] . ولهذا البحث صلة وثيقة بموضوع التمثيل فى نظر بعض البلاغيين الذين يجعلون الأساس فيه انتزاع الوجه من أمور متعددة كما سيأتى :

وينقسم التشبيه باعتبار وجهه إلى تشبيه مجمل وتشبيه مفصل .

فالتشبيه المجمل : هو الذى لم يذكر وجهه . ومنه ما هو ظاهر يفهمه كل أحد حتى العامة ، كقولنا : زيد أسد ، إذ لا يخفى على أحد أن المراد به التشبيه فى الشجاعة دون غيرها . ومنه ما هو خفىّ لا يدركه إلا من له ذهن يرتفع به عن طبقة العامة ، كقول من وصف بنى المهلب للحجاج لمّا سأله عنهم ، وأن أيهم كان أنجد : كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها ، أى لتناسب أصولهم وفروعهم فى الشرف يمتنع تعيين بعضهم فاضلا وبعضهم أفضل منه ، كما أن الحلقة المفرغة لتناسب أجزائها يمتنع تعيين بعضها طرفا وبعضها وسطاً . ومن المجمل ما لم يذكر فيه وصف المشبه ولا وصف المشبه به كالمثال الأول . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده كالمثال الثانى ، ونحوه قول زياد الأعجم :

وإنّا وما تُلْقِى لنا إنْ هجوْتَنا ... لكالبحرِ مَهما تُلْقِ فى البحرِ يَغْرَقُ

وكذا قول النابغة الذبيانى :

فإنّك شمسٌ والملوك كواكبٌ ... إذا طلعتْ لم يَبْدُ منهنّ كوكبُ

ومن المجمل ما ذكر فيه وصف كل واحد منهما ، كقول أبى تمام :

صَدَفتُ عنهُ ولم تصدفْ مواهبُهُ ... عنّى وعاودهُ ظنّى فلم يخبِ

كالغيثِ إنْ جئتَهُ وافاكَ رَيّقُهُ [٢] ... وإنْ ترحّلتَ عنهُ لجّ فى الطلبِ

---

(١) انظر أسرار البلاغة ٨٣ . وخلاصة هذا الكلام انقسام التشبيه إلى مركب ومتعدد — عدا القسم الأول وهو المفرد — والمركّب هنا هو ما كان وجهه منتزعا من أمرين أو أكثر بعد مزجهما وبناء أحدهما على الآخر ، والتشبيه المتعدد هو ما جاء معقوداً على تشبيه أمرين أو أكثر من غير مزج ولا بناء بعض على بعض بل يبقى كل منهما مستقلا . ويلاحظ أن ما مثل به عبد القاهر للمتعدد فى قوله : هو يصفو ويكدر ... الخ . ليس من التشبيه بمعناه الاصطلاحى الذى يقتضى وجود الطرفين ، وإنما هو من قبيل الاستعارة المكنية التى يحذف فيها المشبه به ويرمز له بشىء من لوازمه .

(٢) يقال فعله فى روق شبابه وريقه أى أوله ، وأصابه ريق المطر ، وريق كل شىء أوله وأفضله .

والتشبيه المفصل : هو ما ذكر فيه الوجه ، كالأبيات السابقة « يا شبيه البدر ... » وكقول الشاعر .

وثغره في صفاء وأدمعي كاللآلي

أي أسنان ثغره أي فمه في الصفاء ، وأدمعي في الصفاء أيضاً كالجواهر الصافية .

وقد يتسامح بذكر ما يستتبعه مكانه ، أي بأن يذكر مكان وجه الشبه ما يستلزمه ، أي يكون وجه الشبه تابعاً له لازما في الجملة ، كقولهم للكلام الفصيح : هو كالعسل في الحلاوة ، فإن الجامع فيه لازم الحلاوة ، وهو ميل الطبع ، لأنه المشترك بين العسل والكلام ، لا الحلاوة التي هي من خواص المطعومات .

التمثيل

عالج فن (التمثيل) كثير من الأدباء والنقاد ، قبل أن يتناوله البلاغيون بتحديداتهم وتقسيماتهم ، واختلافاتهم حول هذا الفن من فنون البيان .

ومن أقدم الذين عرضوا لذلك الفن من النقاد قدامة بن جعفر الذي جعله من جملة نعوت « ائتلاف اللفظ والمعنى » ، وقال فيه : هو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى ، فيضع كلاماً يدل على معنى آخر ، وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عما أراد أن يشير إليه ، مثال ذلك قول الرماح بن ميادة :

ألم تك في يمنى يديك جعلتني فلا تجعلني بعدها في شمالكا

ولو أنني أذنبت ما كنت هالكا على خصلة من صالحات خصالكا

فعدل عن أن يقول في البيت الأول إنه كان عنده مقدماً فلا يؤخره ، أو مقرباً فلا يبعده ، أو مجتبى فلا يجتنبه .. إلى أن قال : إنه كان في يمنى يديه فلا يجعله في اليسرى ، ذهابا نحو الأمر الذي قصد الإشارة إليه بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل له ، وقصد الإغراب في الدلالة والإبداع في المقالة . وكذلك قول عمير بن الأيهم :

راح القطين من الأوطان أو بكروا وصدقوا من نهار الأمس ما ذكروا

قالوا لنا وعرفنا بعد بينهم قولاً فما وردوا عنه ولا صدروا

فقد كان يستغنى عن قوله « فما وردوا عنه ولا صدروا » بأن يقول « ما تعدوه » أو « فما تجاوزوه » ولكن لم يكن له من موقع الإيضاح وغرابة المثل ما لقوله : « فما وردوا عنه ولا صدروا » ومن هذا قول بعض بنى كلاب :

دع الشرَّ واحلُل بالنجاة تعزُّلاً إذا هو لم يصبُغكَ فى الشرِّ صابغُ
ولكنْ إذا ما الشرُّ ثار دفينُــــهُ عليك فأنْضِج دَبْـغ ما أنت دابغُ

فأكثر اللفظ والمعنى فى هذين البيتين جار على سبيل التمثيل ، وقد كان يجوز أن يقال مكان ما قيل فيه : « دع الشرَّ مالم تنشب فيه فإذا نشبت فيه فبالغ » ولكن لم يكن لذلك من الحظ فى الكلام الشعرى والتمثيل الظريف ما لقول الكلابى . ومن هذا قول الآخر :

تركت الرِّكاب لأربابهــــا وأكرهتُ نفسى على ابن الصَّعِـقْ
جعلتُ يدىَّ وشاحاً لهُ وبعض الفوارس لا يعتنقْ

وفى قوله « جعلت يدىّ وشاحاً له » إشارة بعيدة بغير لفظ الاعتناق ، وهى دالة عليه . ومنه قول يزيد بن مالك الغامدى :

فإن صَبَحُوا منا زأرْنا فلم يكنْ شبيهاً بزأر الأُسد ضبحُ الثعالب

فقد أشار إلى قوتهم وضعف أعدائهم إشارة مستغربة لها من الموقع بالتمثيل مالم يكن لو ذكر الشىء المشار إليه بلفظه . ومثل ذلك قول عبد الرحمن بن علىّ ابن علقمة بن عَبَـدَة :

أوردتُهمْ وصُدُورُ العِيسِ مُسْنَـفةٌ والصبحُ بالـكوكب الدُّرِّىِّ منحورُ(١)

فقد أشار إلى الفجر إشارة بعيدة طريفة بغير لفظه . وكذلك قول اللعين المنقرى يصف ناره :

---

(١) مسنفة : بصيغة اسم المفعول أى مشدودة بالسناف ، وهو خيط يشد من عقب البعير إلى تصديره ثم يشد فى عنقه إذا ضمر والـكوكب الدرى : المضىء الثاقب نسب إلى الدر لبياضه ، ومعنى البيت أنه أورد هذه الإبل الضامرة ، أو أورد القوم الذين كان رائداً لهم منهل الماء ، والإبل فى نهاية الـكلال ، والليل تضىء كواكبه وتبعد إشراق الصباح عنه ، فـكأنها نحرته .

رأى أمَّ نيرانٍ عواناً تكشّفها   بأعرافها هُوجُ الرياح الطرائدُ

فقد أومأ بقوله « أم نيران » إلى قدمها ، وبـ « عوان » إلى كثرة عادته لإيقادها إيماء ظريفاً ، وإن كانت العرب تقول ذلك فى النار كثيراً . وقال بعض العرب :

فتى صدمته الكأس حتى كأنما   به فالجٌ من دائها فهو يُرْعَشُ

والكأس لا تصدم ، ولكنه أشار بهذا التمثيل إشارة حسنة . وقال عباس ابن مرداس :

كانوا أمامَ المؤمنين دريئةً   والشمس يَوْمئذ عليهم أشْمُسُ

يريد أن البيض عليهم قد صارت شموساً(٢) .

والتمثيل عند ابن رشيق من ضروب الاستعارة ، قال : وهو المماثلة عند بعضهم وذلك أن تمثل شيئاً بشىء فيه إشارة ، نحو قول امرئ القيس :

وما ذرفتْ عيناكِ إلا لتقدحى   بسهميك فى أعشار قلبٍ مُقتلِ

فمثل عينيها بسهمى الميسر ، يعنى « المعلّى » وله سبعة أنصباء ، و « الرقيب » وله ثلاثة أنصباء ، فصار جميع أعشار قلبه للسهمين اللذين مثل بهما عينيها ، ومثل قلبه بأعشار الجزور ، فتمت له جهات الاستعارة والتمثيل . وقال حريث بن زيد الخيل :

أفأنا بقتلانا من القوم عُصْبَةً   كراماً ولم نأكلْ بهم حشَفَ النخل

فمثل خساس الناس بحشف النخل ، ويجوز أن يريد أخذ الدية ، فيكون حينئذ حذفاً أو إشارة . وقال الأخطل لنابغة بنى جعدة :

لقد جازى أبو ليلى بقحمٍ   ومنتكث عن التقريب وانِ

إذا هبط الخبار كبا لفيهِ   وخرّ على الجحافلِ والجِرانِ

وإنما عيره بالكبر ، وإنما هو شاب حديث السنّ . وقال بعض الرواة إنما تهاجيا

---

(١) نقد الشعر لقدامة بن جعفر : (مطبعة بريل — ليدن ١٩٥٦ م) عنى بتصحيحه المستشرق س . ا بونيباكر .

فى مسابقة فرسين ، وهو غلط عند الحذاق . ومن التمثيل أيضاً قوله :

فنحن أخٌ لم تلقَ فى الناس مثلنا   أخاً حين شابَ الدهرُ وابيضّ حاجبُهْ

قال : ومعنى التمثيل اختصار قولك مثل كذا وكذا وكذا وكذا . وقال أبو خراش فى قصيدة رثى بها زهير بن عجردة ، وقد قتله جميل بن معمر يوم حنين مأسوراً :

فليس كعهد الدار يا أمَّ مالك   ولكنْ أحاطت بالرِّقابِ السَّلاسلُ

يقول : نحن من عهد الإسلام فى مثل السلاسل ، وإلاّ فكنا نقتل قاتله ، وهو من قول الله عزّ وجلّ فى بنى إسرائيل « ويضعُ عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم » يريد بذلك الفرائض المانعة لهم من أشياء رخص فيها لأمة محمد صلى الله عليه وسلم . وإلى ذلك ذهب عمرو بن معد يكرب حين خفقه عمر رضى الله عنه بالدِّرّة ، فقال له : الحمّى أضرعتْنى لك ، يعنى الدين ، وإن كان المثل قديما : « إنما الحمّى أضرعتنى للنوم » . ومن كلام النبى صلى الله عليه وسلم فى التمثيل قوله : « الصوم فى الشتاء الغنيمة الباردة » . وقوله : « ظهر المؤمن مشجَبُه ، وخزانته بطنه ، وراحلته رجله ، وذخيرته ربه » . وقوله : « المؤمن فى الدنيا ضيف ، وما فى يديه عارية ، والضيف مرتحل ، والعارية مؤداة ، ونعم الصِّهرُ القبرُ » . ومن مليح أناشيد التمثيل قول ابن مقبل :

إنّى أقيِّد بالمأثور راحلتى   ولا أبالى وإن كنّا على سَفَرِ

فقوله « أقيد بالمأثور » تمثيل بديع ، والمأثور هو السيف الذى فيه أثر ، وهو الفرِنْد . وقوله « لا أبالى » حشو مليح ، أفاد مبالغة عجيبة ، وقوله « وإن كنا على سفر » زيادة فى المبالغة ؛ وهذا النوع يسمى « إيغالا » وبعضهم يسميه « التبليغ » .

قال ابن رشيق : والتمثيل والاستعارة من التشبيه إلا أنهما بغير آلته وعلى غير أسلوبه [1] .

---

(١) انظر كتاب العمدة لابن رشيق ١ / ١٨٩ .

أما الزمخشري وابن الأثير فإنهما يجعلان التشبيه والتمثيل مترادفين ، وهما في ذلك ينظران إلى معنى الوضع اللغوي للفظين .

وقد عقد عبد القاهر فصلا طويلا في التشبيه والتمثيل ، وبحث فيه عن الفروق بينهما ، وإن كان كغيره من الباحثين الذين يكادون يجمعون على أن التشبيه عام والتمثيل أخص منه ، فكل تمثيل عندهم تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلا .

والتشبيه عند عبد القاهر ضربان :

أحدهما : التشبيه غير التمثيلي ، وهو ما كان وجه الشبه فيه أمراً بيّناً بنفسه لا يحتاج إلى تأول وصرف عن الظاهر ، لأن المشبه فيه يشارك المشبه به في صفته . ومثاله تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل ، نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة في وجه ، وبالحلقة في وجه آخر .

وكالتشبيه من جهة اللون ، كتشبيه الخدود بالورد ، والشعر بالليل ، والوجه بالنهار ، وتشبيه سقط[1] النار بعين الديك ، وما جرى في هذا الطريق .

أو جمع الصورة واللون ، كتشبيه الثريا بعنقود الكرم المنثور ، والنرجس بمداهن دُرّ حشوهن عقيق[2] .

وكذلك التشبيه من جهة الهيئة نحو أنه مستو منتصب مديد ، كتشبيه القامة بالرمح ، والقد اللطيف بالغصن .

ويدخل في الهيئة حال الحركات في أجسامها ، كتشبيه الذاهب على الاستقامة بالسهم السديد ، ومن تأخذه الأريحية فيهتز بالغصن تحت البارح[3] ونحو ذلك .

وكذلك كل تشبيه جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواس ، نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره ، كتشبيه أطيط الرحل بأصوات الفراريج كما قال :

---

(١) السقط مثلثة والكسر أشهر : ما يسقط بين الزندين عند القدح .

(٢) المداهن : جمع مدهن بضمتين وهو ما يجعل فيه الدهن ، والقياس الكسر .

(٣) الأريحية : حالة يرتاح معها إلى البذل ، والبارح : الريح الشديدة .

كأنّ أصواتَ من إيغالهنّ بنـا أواخرِ الميْس[1] إنقاضُ الفراريج

تقدير البيت : كأن أصوات أواخر الميس أصوات الفراريج من إيغالهن بنا ، ثم فصل بين المضاف والمضاف إليه بقوله « من إيغالهن بنا » وكتشبيه صريف أنياب البعير بصياح البوازى ، كما قال ذو الرمة يصف إبلا :

كأنّ على أنيابها كلّ سُحرةٍ صياح البوازى من صَريف اللوائك[2]

وأشباه ذلك من الأصوات المشبهة له ، وكتشبيه بعض الفواكه الحلوة بالعسل والسكر ، وتشبيه اللين الناعم بالخزّ ، والخشن بالمسح[3] ، أو رائحة بعض الرياحين برائحة الكافور ، أو رائحة بعضها ببعض كما لا يخفى .

وهكذا التشبيه من جهة الغريزة والطباع ، كتشبيه الرجل بالأسد فى الشجاعة والأخلاق كل ما تدخل فى الغريزة ، نحو السخاء والكرم واللؤم ، وكذلك تشبيه الرجل بالرجل فى الشدة والقوة وما يتصل بهما .

فالشبه فى هذا كله بيّن لا يجرى فيه التأول ولا يفتقر إليه فى تحصيله . وأى تأول يجرى فى مشابهة الخد للورد فى الحمرة ، وأنت تراها ههنا كما تراها هناك ؟ وكذلك تعلم الشجاعة فى الأسد كما تعلمها فى الرجل .

والضرب الثانى من التشبيه عند عبد القاهر هو (التشبيه التمثيلى) وهو مالا يكون الوجه فيه أمراً بينا بنفسه ، بل يحتاج فى تحصيله إلى ضرب من التأول ، والصرف عن الظاهر . لأن المشبه لم يشارك المشبه به فى صفته الحقيقية . وذلك الضرب يتحقق فيما إذا كان الوجه ليس حسيا ، ولا من الأخلاق والغرائز والطباع العقلية الحقيقية ولكنه يكون عقلياً غير حقيقى ، أى غير متقرر فى ذات الموصوف .

مثال ذلك قولك هذه حجة كالشمس فى الظهور . وقد شبهت الحجة بالشمس

---

(١) الميس : شجر تتخذ منه الرحال لينه وقوته ، ويطلق على الرحال نفسها وهو المراد هنا ، والبيت لذى الرمة .

(٢) السحرة : السحر الأعلى قبل انصداع الفجر ، والصريف : صوت الناب والبكرة والبابه ، واللوائك : جمع لائك اسم فاعل من لاك الطعام إذا مضغه .

(٣) المسح : ثوب من الشعر غليظ .

من جهة ظهورها ، كما شبهت فيما مضى الشىء بالشىء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما ، إلا أنك تعلم أن هذا التشبيه لا يتم لك إلا بتأول ، وذلك أن تقول : حقيقة ظهور الشمس أو غيرها من الأجسام ألا يكون دونها حجاب ونحوه مما يحول بين العين وبين رؤيتها . ولذلك يظهر الشىء لك ، ولا يظهر لك إذا كنت وراء حجاب ، أو لم يكن بينك وبينه ذلك الحجاب .

ثم تقول : إن الشبهة نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول ، لأنها تمنع القلب رؤية ماهى شبهة فيه ، كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه . ولذلك توصف الشبهة بأنها اعترضت دون الذى يروم القلب إدراكه ، ويصرف فكره للوصول إليه من صحة حكم أو فساده . فإذا ارتفعت الشبهة ، وحصل العلم بمعنى الكلام الذى هو الحجة على صحة ما أدى من حكم ؛ قيل : هذا ظاهر كالشمس ، أى ليس هاهنا مانع عن العلم به ، ولا للتوقف والشك فيه مساغ . وأن المنكر له إما مدخول فى عقله ، أو جاحد مباهت ومسرف فى العناد ، كما أن الشمس الطالعة لا يشك فيها ذو بصر ، ولا ينكرها إلا من لا عذر له فى إنكاره . فقد احتجت فى تحصيل الشبه الذى أثبته بين الحجة والشمس إلى مثل هذا التأويل كما ترى .

ثم إن ما طريقة التأول يتفاوت تفاوتاً شديداً . فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه ويعطى المقادة طوعاً ، حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذى ليس من التأول فى شىء . ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل . ومنه ما يدق ويغمض حتى يحتاج فى استخراجه إلى فضل روية ولطف فكرة .

فما يشبه الذى بدأت به فى قرب المأخذ وسهولة المأتى قولهم فى صفة الكلام : ألفاظه كالماء فى السلاسة ، وكالنسيم فى الرقة ، وكالعسل فى الحلاوة . يريدون أن اللفظ لا يستغلق ولا يشتبه معناه ، ولا يصعب الوقوف عليه ، وليس هو بغريب وحشى يستنكر لكونه غير مألوف ؛ أو ماليس فى حروفه تكرير وتنافر يكد اللسان من أجلهما . فصارت لذلك كالماء الذى يسوغ فى الحلق ، والنسيم الذى يسرى فى البدن ، ويتخلل المسالك اللطيفة منه ، ويهدى إلى القلب روحا ، ويوجد فى الصدر انشراحا ،

ويفيد النفس نشاطا ، وكالعسل الذى يلذ طعمه ، وتهش النفس له ، ويميل الطبع إليه ، ويحب وروده عليه ·

فهذا كله تأول ، وردّ شىء إلى شىء بضرب من التلطف ، وهو أدخل قليلا فى حقيقة التأول ، وأقوى حالا فى الحاجة إليه من تشبيه الحجة بالشمس ·

وأمّا ما تقوى فيه الحاجة إلى التأول حتى لا يعرف المقصود من التشبيه فيه ببديهة السماع ، فنحو قول كعب الأشقرى ، وقد أوفده المهلّب على الحجاج ، فوصف له بنيه ، وذكر مكانهم من الفضل والبأس ، فسأله فى آخر القصة . قال : فكيف كان بنو المهلب فيهم ؟ قال : كانوا حماة السَّرْح نهارًا ، فإذا أليلوا ففرسان البيات[1] ! قال : فأيهم كان أنجد ؟ قال : كانوا كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها ! · فهذا كما ترى ظاهر الأمر فى فقره إلى فضل الرفق به والنظر . ألا ترى أنه لا يفهمه حتى فهمه إلا من له ذهن ونظر يرتفع به عن طبقة العامة ، وليس كذلك تشبيه الحجة بالشمس ، فإنه كالمشترك البيّن الاشتراك ، حتى يستوى فى معرفة اللبيب اليقظ والمضعوف المغفل .

وهكذا تشبيه الألفاظ بما ذكرت قد تجده فى كلام العامىّ ، فأما ما كان مذهبه فى اللطف مذهب قوله « هم كالحلقة المفرغة » فلا تراه إلا فى الآداب المأثورة عن الفضلاء وذوى العقول الكاملة .

وإذ قد عرفت الفرق بين الضربين ، فاعلم أن التشبيه عام ، والتمثيل أخصّ منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلا . فأنت تقول فى قول قيس بن الخطيم :

وقد لاح فى الصُّبح الثريّا لمن رأى ... كعنقُودِ مُلاَّحيَّةٍ[2] حين نوّرا

إنه تشبيه حسن ، ولا تقول هو تمثيل · وكذلك تقول : ابن المعتز حسن

---

(١) السرح : المال السائم من الأنعام ، أليلوا : دخلوا فى الليل ، والبيات : الهجوم على العدو ليلا · أى هم يقظون لا يطرقهم طارق إلا كانوا على صهوات خيولهم لملاقاته وأنهم يتبعون العدو ليلا فيفجعونه .

(٢) الملاحى : بضم الميم وتشديد اللام وتخفيفها : عنب أبيض طويل ، ونور الزرع تنويراً : أدرك ، ونور التمر خلق فيه النوى .

التشبيهات بديعها، لأنك تعنى تشبيه المبصرات بعضها ببعض، وكل مالا يوجد التشبيه فيه من طريق التأول كقوله :

كأنَّ عيونَ النرجسِ الغضِّ حولَنا ... مداهنُ دُرٍّ حشوُهنَّ عقيقُ

وكقوله :

وأرى الثريَّا فى السماءِ كأنَّها ... قدمٌ تبدَّت من ثياب حِدادِ

وقوله :

قد انقضَتْ دولةُ الصِّيامِ وقدْ ... بَشَّرَ سُقمُ الهلال بالعيدِ

يتلو الثريا كفاغر شَرِهٍ ... يفتحُ فاهُ لأكلِ عُنقودِ

وما كان من هذا الجنس، ولا تريد مثل قوله :

اصبرْ على مَضَضِ الحسُو ... دِ فإنَّ صَبْرَكَ قاتِلُهْ

فالنارُ تأكلُ نفسَها ... إنْ لم تجِدْ ما تأكلُهْ

وذلك أن إحسانه فى النوع الأول أكثر، وهو به أشهر. وكل مالا يصلح أن يسمى تمثيلا فلفظ «المثل» لا يستعمل فيه أيضا، فلا يقال : ابن المعتز حسن الأمثال، تريد به نحو الأبيات التى قدمتها، وإنما يقال : صالح بن عبد القدوس كثير الأمثال فى شعره، يراد نحو قوله :

وإنَّ مَنْ أدَّبتَه فى الصِّبا ... كالعود يُسقَى الماءَ فى غرْسِهِ

حتَّى تراهُ مُورقاً ناضراً ... بعدَ الذى أبصرتَ من يُبْسِهِ

وما أشبهه مما الشبه فيه من قبيل ما يجرى فيه التأول. ولكن إن قلت فى قول ابن المعتز :

فالنارُ تأكلُ نفسَها ... إنْ لم تجِدْ ما تأكلُهْ

إنه تمثيل، فمثل الذى قلت ينبغى أن يقال، لأن تشبيه الحسود إذا صبر عليه وسكت عنه، وترك غيظه يتردد فيه، بالنار التى تمد بالحطب حتى يأكل بعضها بعضا مما حاجته إلى التأول ظاهرة بينة .

والذى أوجب هذا الانقسام بين التشبيه والتمثيل — كما يرى عبد القاهر — أن الاشتراك فى الصفة يقع مرة فى نفسها وحقيقة جنسها ، ومرة فى حكم لها ومقتضى .

فالخد يشارك الورد فى الحمرة نفسها ، وتجدها فى الموضعين بحقيقتها ، واللفظ يشارك العسل فى الحلاوة لا من حيث جنسه ، بل من جهة حكم وأمر يقتضيه ، وهو ما يجده الذائق فى نفسه من اللذة ، والحالة التى تحصل فى النفس إذا صادفت بحاسة الذوق ما يميل إليه الطبع ويقع منه بالموافقة . فلما كان كذلك احتيج لا محالة — إذا شبه اللفظ بالعسل فى الحلاوة — أن يبين أن هذا التشبيه ليس من جهة الحلاوة نفسها وجنسها ، ولكن من مقتضى لها ، وصفة تتجدد فى النفس بسببها ، وأن القصد أن يخبر بأن السامع يجد عند وقوع هذا اللفظ فى سمعه حالة فى نفسه شبيهة بالحالة التى يجدها الذائق للحلاوة من العسل ، حتى لو تمثلت الحالتان للعيون لكانت تريان على صورة واحدة ، ولوجدتا من التناسب على حد الحمرة من الخد والحمرة من الورد . .

وأما الضرب الأول — التشبيه غير التمثيلى — فإذا كان المثبت من المشبه فى الفروع من جنس المثبت فى الأصل كان أصلا بنفسه ، وكان ظاهر أمره وباطنه واحداً ، وكان حاصل جمعك بين الورد والخد أنك وجدت فى هذا أو ذاك حمرة ، والجنس لا تتغير حقيقته بأن يوجد فى شيئين ، وإنما يتصور فيه التفاوت بالكثرة والقلة والضعف ، نحو أن حمرة هذا الشىء أكثر وأشد حمرة من ذاك .

وعلى هذا فإن التشبيه غير التمثيلى هو التشبيه الحقيقى الأصلى ، وأن التشبيه التمثيلى فرع له ومرتب عليه[1]

ويستخلص من كل ما تقدم أن التشبيه غير التمثيلى عند عبد القاهر يكون وجه الشبه فيه حسيا ، أى مدركا بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ، وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، كما يكون الوجه فيه عقليا حقيقيا أى ثابتا فى ذات الموصوف ، كالأخلاق والغرائز والطباع . وهذا الضرب قد يسميه عبد القاهر « التشبيه الظاهر » ،

---

(١) انظر أسرار البلاغة ٨٣

وقد يطلق عليه « التشبيه الصريح » وقد يسميه « التشبيه الأصلي الحقيق » ويجعل التشبيه التمثيلي فرعاً له ومبنيا عليه ، وقد يخصه باسم التشبيه . أما التمثيل أو التشبيه التمثيلي فإن وجه الشبه فيه لا يكون حسّيا ، ولا من الغرائز والطباع العقلية الحقيقية ، ولكنه يكون عقليا غير حقيقي أي غير متقرر في ذات الموصوف ، فلا يكون بينا في نفسه ، بل يحتاج في تحصيله إلى تأول ، لأن المشبه لم يشارك المشبه به في صفته الحقيقية . والوجه في التشبيه التمثيلي عنده قد يكون عقليا مفرداً ، كما يكون عقليا مركبا .

أما السكاكي فالتشبيه عنده متى كان وجهه وصفا غير حقيقي ، وكان منتزعاً من عدة أمور ، خص باسم (التمثيل) كالذي في قوله :

اصبرْ على مَضَضِ الحسو ... دِ فإنّ صبرَك قاتلُهْ

فالنــارُ تأكلُ نفسَها ... إنْ لم تجدْ ما تأكلُهْ

فإن تشبيه الحسود المتروك مقاولته بالنار التي لا تمد بالحطب فيسرع فيها الفناء ليس إلا في أمر متوهم له ، وهو ما تتوهم إذا لم تأخذ معه في المقاولة مع علمك بتطلبه إياها، عسى أن يتوصل بها إلى نفثة مصدور من قيامه إذ ذاك مقام أن تمنعه ما يمد حياته ليسرع فيه الهلاك ، وأنه كما ترى منتزع من عدة أمور . وكالذي في قوله :

وإنّ من أدّبتَــهُ في الصِّبا ... كالعُودِ يُسقَى الماءَ في غرسِــهِ

حتّى تراهُ مُورقاً ناضــراً ... بعدَ الذي أبصرْتَ من يُبسِــهِ

فإن تشبيه المؤدَّب في صباه بالعود المسقىّ أو ان الغرس المونق بأوراقه ونضرته ليس إلا فيما يلازم كونه مهذّب الأخلاق ، مرضىّ السيرة حميد الفعال ، لتأدية المطلوب بسبب التأديب المصادف وقته من تمام الميل إليه وكمال استحسان حاله ، وأنه كما ترى أمر تصوّريّ ، لا صفة حقيقية ، وهو مع ذلك منتزع من عدة أمور .

وكالذي في قوله عزّ من قائل « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذى استوقد ناراً فلمّا أضاءت ما حوله ذهبَ اللهُ بنورهم وتركهم في ظلمات لا يُبصرون » فإن وجه تشبيه المنافقين

بالذى شبهوا به فى الآية ، هو رفع الطمع إلى شئ مطلوب بسبب مباشرة أسبابه القريبة ، مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب الأسباب ، وأنه أمر توهمى كما ترى منتزع من أمور جمة .

وكذا الذى فى قوله عز وجل « مثلُ الذين حُمِّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحملُ أسفاراً » فإن وجه التشبيه بين أحبار اليهود الذين كلفوا العمل بما فى التوراة ثم لم يعملوا بذلك ، وبين الحمار الحامل للأسفار ، هو حرمان الانتفاع بما هو أبلغ شىء بالانتفاع به مع الكد والتعب فى استصحابه . وليس بمشتبه كونه عائداً إلى التوهم ، ومركبا من عدة معان . والذى نحن بصدده من الوصف غير الحقيقى أحوج منظور فيه إلى التأمل الصادق من ذى بصيرة نافذة وروية ثاقبة ، لالتباسه فى كثير من المواضع بالعقلى الحقيقى ، لا سيما المعانى التى ينتزع منها ، فربما انتزع من ثلاثة فأورثه الخطأ لوجوب انتزاعه من أكثر ، نحو قوله :

كما أبرقت قوماً عِطاشاً غمامةٌ فلما رأوها أقشعت وتجلت

إذا أخذت تنتزع وجه التمثيل من قوله « كما أبرقت قوما عطاشا غمامة » فحسب نزلت عن غرض الشاعر من تشبيه بمراحل ، فإن مغزاه أن يصل ابتداء مطمعاً بانتهاء مؤيس . وذلك يوجب انتزاع وجه الشبه من مجموع البيت [1] .

وعلى هذا فإن التمثيل أو التشبيه التمثيلى - عند السكاكى - هو ما كان وجه الشبه فيه عقليا غير حقيقى وكان مركبا . وليس من التمثيل أن يكون وجه الشبه حسيا مركبا ، أو عقليا حقيقيا مفرداً ، أو عقليا غير حقيقى مفرداً . وفى هذا الأخير يخالف السكاكى عبد القاهر الذى يرى أنه تمثيل ، لحاجته إلى التأول .

والتركيب يكون فى الطرفين ، وهو أن يقصد إلى متعددين فينتزع منهما هيئتين ، ثم يقصد اشتراك الهيئتين فى هيئة تعمهما ، وإنما يكون ذلك إذا كان وجه الشبه مركبا ليمكن انتزاع الهيئة التى تعمهما منه .

---

(١) مفتاح العلوم ١٨٧

وعند الخطيب وجمهور البلاغيين من بعده أن التمثيل هو ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعاً من متعدد أى من أمرين أو أمور ، سواء أكان ذلك التعدد متعلقاً بأجزاء الشيء الواحد أولا، فدخل فيه على هذا أربعة أقسام : ما كان طرفاه مفردين ، وما كانا مركبين . وما كان الأول مفرداً والثانى مركبا ، وما كان الأول مركبا والثانى غير مركب ؛ وذلك كالوجه فيما مرّ من تشبيه الثريا بعنقود المُلاَّحية ، فإنهما مفردان والوجه هيئة انتزعت من أجزاء كل ومن وصفه ووصف جزئه ، وإضافة العنقود إلى المُلاَّحية تصيره مقيداً ، والتقييد لا ينافى الإفراد ؛ ولما كانت تلك الأجزاء لها وضع مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص ، وكل منها كالمستقل عن الآخر ، إذ هى أجرام متفرقة ، تأتّى اعتبار هيئة مأخوذة من تلك الأجرام تكون وجه شبه ، فتأتى التركيب بهذا الاعتبار ، ولو وجد الإفراد فى الطرفين . وقول بشار :

كأنّ مُثارَ النّقْعِ فوقَ رُءُوسِنَا وأسيافَنَا ليلٌ تهاوَى كواكبُهْ

فإن الطرفين مركبان ، إذ ليس ما اعتبر فى كل طرف جزءاً أو كالجزء لمجموع مسمّى باسم واحد ، كما فى الثريا والعنقود ، حتى يكونا مفردين . والوجه هو الهيئة المنتزعة مما اعتبر فى كل طرف من السيوف والغبار فى الأول ، والليل والكواكب فى الثانى ومن أوصافهما ، فإنه شبه هيئة السيوف المسلولة المقاتل بها مع الغبار المثار فوق رءوسهم بهيئة النجوم مع الكواكب ، والمقابل للسيوف هنا الكواكب ، والمقابل للغبار الليل ، ولكن المقصود الهيئة فإن قوله « تهاوى كواكبه » ساقه مساق الوصف لليل ، فلا يستقل فى التشبيه ، إذ أن فى اعتبار الهيئة الاجتماعية من الحسن مالا يوجد فى التجريد . ومثل تشبيه الشمس بالمرآة فى كف الأشل ، فإن الأول مفرد والثانى غير مفرد ، والوجه هو الهيئة المنتزعة من عدة أوصاف كل منهما التى هى بمنزلة الأجزاء ، ومن تشبيه المرآة فى كف الأشل بالشمس ، فإن الأول غير مفرد والثانى مفرد .

وعلى كل حال فالتشبيه التمثيلى عند الجمهور أعمّ مما كان الوجه فيه حقيقيا بأن يكون حسّيا ، كما فى تشبيه مثار النقع مع الأسياف بالليل مع الكواكب ، فإنهما مركبان ، ومما كان غير حقيقى كما فى تشبيه حال المنافقين بحال الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم فى قوله تعالى « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذى استوقد

ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون » .

وهم فى هذا يخالفون السكاكى، الذى قيد الوجه المنتزع من متعدد الذى يسمى تشبيهه تمثيلا بكونه غير حقيق ، حيث قال : التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيق وكان منتزعا من عدة أمور خصّ ذلك التشبيه الذى وجهه على الوصف المذكور باسم التمثيل .

وغير التمثيل مالا يكون وجهه منتزعاً من متعدد ، وعند السكاكى مالا يكون منتزعاً من متعدد ، أو لا يكون وهميا واعتباريا ، بل يكون حقيقياً ، فتشبيه الثريا بالعنقود المنور تمثيل عند الجمهور دون السكاكى .

فوجه الشبه فى بيت بشار « كأن الثار النقع ... » هو الهيئة الحاصلة من هوى أجسام مشرقة مســـتطيلة متناسبة المقدار متفرقة فى جوانب شىء مظلم . وقول أبى طالب الرَّقىّ :

وكأنَّ أجرامَ النُّجوم لوامعاً ... دُرَرٌ نُثِرْنَ على بِسَاطٍ أزرقِ

الهيئة حاصلة من تفرق أجرام متلألئة مستديرة صغار المقادير فى المرأى على سطح أزرق صافى الزرقة .

ومن بديع المركب الحسّى ما يجىء فى الهيئات التى تقع عليها الحركة ، ويكون على وجهين : أحدهما أن يقترن بالحركة غيرها من أوصاف الجسم كالشكل واللون ، كما فى قول الشاعر « والشمسُ كالمرآةِ فى كفّ الأشلّ » من الهيئة الحاصلة من الاستدارة مع الإشراق والحركة السريعة المتصلة ، وما يحصل فى الإشراق بسبب تلك الحركة من التموج والاضطراب ، حتى يرى الشعاع كأنه يهمّ بأن ينبسط حتى يفيض من جوانب الدائرة ، ثم يبدو له فيرجع من الانبساط الذى بدا له إلى الانقباض ، كأنه يجتمع من الجوانب إلى الوسط ، فإن الشمس إذا أحدّ الإنسان النظر إليها ليتبيّن جرمها وجدها مؤدية لهذه الهيئة ، وكذا المرآة إذا كانت فى يد الأشلّ . ومثله قول المهلبى الوزير :

والشمسُ من مَشرقها قد بَدَتْ   مُشرِقةً ليسَ لهـــا حاجبُ
كأنّها بُوتَقَةٌ أُحْمِيتْ   يجُولُ فيهـــا ذهبٌ ذائبُ

فإن البوتقة إذا أحميت وذاب فيها الذهب تشكل بشكلها فى الاستدارة ، وأخذ يتحرك فيها بجملته تلك الحركة العجيبة ،كأنه يهم بأن ينبسط حتى يفيض من جوانبها لما فى طبعه من النعومة ، ثم يبدو له فيرجع إلى الانقباض ، لما بين أجزائه من شدة الاتصال والتلاحم ، ولذلك لا يقع فيه غليان على الصفة التى تكون فى الماء ونحوه مما يتخلله الهواء .

والوجه الثانى أن تجرد هيئة الحركة عن كل وصف غيرها للجسم ، فهناك أيضاً لابد من اختلاط حركات كثيرة للجسم إلى جهات مختلفة له ،كأنه يتحرك بعضه إلى اليمين ، وبعضه إلى الشمال ، وبعضه إلى العلو ، وبعضه إلى السفل ، لحركة الرحا والدولاب والسهم لا تركيب فيها لاتحاد الحركة ، وحركة المصحف فى قول ابن المعتز :

وكأنّ البرقَ مُصحفُ قارٍ   فانطبـــاقاً مَرّةً وانفتاحـــاً

فيها تركيب ؛ لأنه يتحرك فى الحالتين إلى جهتين ، فى كل حالة إلى جهة ؛ وكلما كان التفاوت فى الجهات التى تتحرك أبعاض الجسم إليها أشدّ كان التركيب فى هيئة المتحرك أكثر . ومنه قول الآخر :

حُفّتْ بِسَرْوٍ كالقِيانِ تَلَحّفَتْ   خُضْرَ الحريرِ على قَوامٍ مُعتدِلْ
فكأنّها والريحُ جاءَ يُميلُهـــا   تبغى التعانُقَ ثم يمنعُها الخَجَلْ

فإن فيه تفصيلا دقيقا ، وذلك أنه راعى الحركتين : حركة التهيّؤ للدنوّ والعناق ، وحركة الرجوع إلى أصل الافتراق ، وأدى ما يكون فى الثانية من سرعة زائدة تأدية لطيفة ، لأن حركة الشجرة المعتدلة فى حال رجوعها إلى اعتدالها أسرع لا محالة من حركتها فى حال خروجها عن مكانها من الاعتدال ، وكذلك حركة من يدركه الخجل فيرتدع أسرع من حركة من يهم بالدنوّ ، لأن إزعاج الخوف أقوى أبداً من إزعاج الرجاء .

وكما يقع التركيب فى هيئة الحركة قد يقع فى هيئة السكون ، فمن لطيف ذلك قول أبى الطيب المتنبى فى صفة كلب :

يُقْعِى جلوسَ البدَوِىّ المُصْطَلِى ... بأربعٍ مجدولةٍ لَمْ تُجْدَلِ (١)

إنما لطف من حيث كان لكل عضو من الكلب فى إقعائه موقع خاص ، وللمجموع صورة خاصة مؤلفة من تلك المواقع . ومنه البيت الثانى من قول الآخر فى صفة مصلوب :

كأنَّه عاشقٌ قد مدَّ صفحتَهُ ... يومَ الوَداعِ إلى تَوديعِ مُرْتَحِلِ

أو قائمٌ من نعاسٍ فيه لوثتُهُ ... مُواصِلٌ لِتَمَطِّيهِ من الكسَلِ

والتفصيل فيه أنه شبهه بالمتمطّى إذا واصل تمطيه مع التعرض لسببه ، وهو اللوثة والكسل فيه ، فنظر إلى هذه الجهات الثلاث ، ولو اقتصر على أنه كالمتمطّى كان قريب التناول ، لأن هذا القدر يقع فى نفس الرائى للمصلوب ابتداء ، لأنه من باب الجملة . والفرق بين هذا والأول أن الأول صريح فى الاستمرار على الهيئة والاستدامة لها دون بلوغ الصفة غاية ما يمكن أن يكون عليها ، والثانى بالعكس .

والمركب العقلى كالمنظر المطمع مع المخبر المؤيس الذى هو عكس ماقدر فى قوله تعالى « والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد اللهَ عنده فوفّاه حسابه » شبّه ما يعمله من لا يقرن الإيمان المعتبر بالأعمال التى يحسبها تنفعه عند الله وتنجيه من عذابه ، ثم يخيب فى العاقبة أمله . ويلقى خلاف ما قدر ، بسراب يراه الكافر بالساهرة ، وقد غلبه عطش يوم القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجد مارجاه ، ويجد زبانية الله عنده يأخذونه فيعتلونه إلى جهنم فيسقونه الحميم والغسّاق ، فهو كما ترى منتزع من أمور مجموعة قرن بعضها إلى بعض . وذلك أنه روعى من الكافر فعل مخصوص ، وهو حسبان الأعمال نافعة له ، وأن تكون للأعمال صورة مخصوصة ، وهى صورة الأعمال الصالحة التى وعد الله تعالى بالثواب

---

(١) أى على أربع قوائم ، وهى يداه ورجلاه ، مجدولة أى محكمة الخلق ، والجدل المنفى هنا هو جدل الإنسان .

عليها بشرط الإيمان به وبرسله ، وأنها لا تفيدهم فى العاقبة شيئاً ، وأنهم يلقون فيها عكس ما أملوه ، وهذا العذاب الأليم ، وكذا فى جانب المشبه به .

ويرى عبد القاهر أن التشبيه الذى هو الأولى أن يسمى تمثيلا ، لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر . حتى إن التشبيه كلما كان أوغل فى كونه عقلياً محضاً كانت الحاجة إلى الجملة أكثر . ألا ترى إلى نحو قوله عزّ وجلّ « إنما مَثَلُ الحياة الدنيا كماءٍ أنزلناهُ من السماءِ فاختلطَ به نباتُ الأرضِ مما يأكلُ الناسُ والأنعامُ حتى إذا أخذت الأرضُ زُخرُفَها وازّينتْ وظنّ أهلُها أنهمْ قادرونَ عليها أتاها أمرُنا ليلا أو نهاراً فجعلناها حَصيداً كأنْ لم تغنَ بالأمسِ » كيف كثرت الجمل فيه؟ حتى أنك ترى فى هذه الآية عشر جمل إذا فصلت . وهى وإن كانت قد دخل بعضها فى بعض ، حتى كأنها جملة واحدة ، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صور الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة . ثم إن الشبه منتزع من مجموعها ، من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض وإفراد شطر من شطر . حتى إنك لو حذفت منها جملة واحدة من أى موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه

ولا ينبغى أن تعد الجمل فى هذا النحو بعد التشبيهات التى يضم بعضها إلى بعض والأعراض الكثيرة التى كل واحد منها منفرد بنفسه ، بل بعد جمل تنسق ثانية منها على أولة وثالثة على ثانية وهكذا . فإن ما كان من هذا الجنس لم تترتب فيه الجمل ترتيباً مخصوصا حتى يجب أن تكون هذه سابقة وتلك تالية لها والثالثة بعدهما . ألا ترى أنك إذا قلت : زيد كالأسد بأساً ، والبحر جوداً والسيف مضاءً ، والبدر بهاءً ، لم يجب عليك أن تحفظ فى هذه التشبيهات نظاماً مخصوصاً ، بل لو بدأت بالبدر وتشبيهه به فى الحسن ، وأخرت تشبيهه بالأسد فى الشجاعة كان المعنى بحاله . وقوله :

النّشرُ مِسكٌ والوجوهُ دنا نيرٌ وأطرافُ الأكُفِّ عَنَمْ[1]

إنما يجب حفظ هذا الترتيب فيها لأجل الشعر ، فأما أن تكون هذه الجمل متداخلة

---

(١) النشر : الريح الطيبة أو أعم ، والعنم : بالتحريك شجيرة لها ثمرة حمراء يشبه بها البنان المخضوب .

كتداخل الجمل فى الآية ، ووواجبأفيها أن يكون لها نسق مخصوص كالنسق فى الأشياء إذا رتبت ترتيباً مخصوصاً كان لمجموعها صورة خاصة فلا (١) .

ومن الواضح فى كون الشبه معلقاً بمجموع الجملتين حتى لا يقع فى الوهم تميز إحداهما على الأخرى قول يزيد بن الوليد ، وكان كتب إلى مروان بن محمد وهو عامله بأرمينية يطالبه بالبيعة ، وقد جاءه كتاب منه غير صريح « بلغنى أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ، فإذا أتاك كتابى هـذا فاعتمد على أيهما شئت ، والسلام » ! . وذلك أن المقصود من هـذا الـكلام التردد بين الأمرين وترجيح الرأى فيهما ، ولا يتصور التردد والترجيح فى الشىء الواحـد ، فلو جهدت وهمك أن تتصـور لقولك « تقدم رجلا » معنى وفائدة مالم تقـل « وتؤخر أخرى » أو تنوه فى قلبك كلفت نفسك شططاً (٢)

قلب التشبيه :

التشبيه المقلوب هو الذى يجعل فيه المشبه الذى هو الناقص بالأصالة مشبها به ويجعل فيه المشبه به الذى هو الكامل بالأصالة مشبها ، وإذا جعلت كذلك صار بمقتضى أصل تركيب التشبيه الناقص كاملا وهو المشبه به لفظاً ، أو بعبارة أخرى يجعل ما الوجه فيه أتم مشبها ، ليتوهم السامع أن المشبه به أتم فى الوجه من المشبه اعتماداً على القاعدة من كون الوجه فى المشبه به أتم ، ويكون الأمر بالعكس .

ويسميه ابن جنى « غلبة الفروع على الأصول » ، وقال إنه فصـل من فصول العربية ظريف ، تجده فى معانى العرب ، كما تجده فى معانى الأعراب ، ولا تكاد تجد شيئاً من ذلك إلا والغرض فيه المبالغة (٣) .

وذكر ابن الأثير (٤) أن هذا الضرب يسمى « الطرد والعكس » وهو أن يجعل

---

(١) أسرار البلاغة ٧٨

(٢) أسرار البلاغة . ٩ .

(٣) الخصائص/ ١ ٣٠٨ (مطبعة الهلال — القاهرة ١٩١٣ م) .

(٤) المثل السائر ٢٤٩ .

المشبه به مشبها ، والمشبه مشبها به ، ومما جاء منه قول البحترى :

فى طلعةِ البدرِ شىء من محاسنها ... وللقضيبِ نصيبٌ من تثنيها

وقول عبد الله بن المعتز فى تشبيه الهلال :

ولاحَ ضوءُ قُميرٍ كادَ يفضحُنا ... مثل القلامةِ قدْ قُدَّتْ من الظفُرِ

ولما شاع ذلك فى كلام العرب واتسع صار كأنه هو الأصل ، وهو موضع من علم البيان حسن الموقع لطيف المأخذ . فأنت تقول فى النجوم كأنها مصابيح ، ثم تقول فى حالة أخرى فى المصابيح كأنها نجوم . ومثله فى الظهور والكثرة تشبيه الخد بالورد ، والورد بالخد ، وتشبيه العيون بالنرجس ثم تشبه النرجس بالعيون ، كقول أبى نواس :

لدَى نرجسٍ غضِّ القِطاف كأنَّه ... إذا ما منحناهُ العيونَ عيونُ

وكما يشبهون السيوف عند الانتضاء بالبروق ، ثم يعودون فيشبهون البرق بالسيوف المنتضاة ، كما قال ابن المعتز يصف سحابة :

وساريةٍ لا تملُّ البُكا ... جرى دمعُها فى خدُودِ الثَّرى

سَرَتْ تقدحُ الصبحَ فى ليلها ... ببرقٍ كهنديَّةٍ تُنتَضَى

ومن ذلك أن الدموع تشبه إذا قطرت على خدود النساء بالطل والقطر على ما يشبه الخدود من الرياحين كقول الناشىء :

بكتْ للحبيب وَقدْ راعَها ... بكاءُ الحبيب لبُعد الديار

كأنَّ الدموع على خدِّها ... بقيةُ طَل على (١) جُلَّنار

وشبيه به قول ابن الرومى :

لو كنتَ يومَ الوداعِ حاضرَنا ... وهنَّ يُطفينَ غلة الوجْد

لم تر إلا الدموعَ ساكبةً ... تقطرُ من مُقلة على خدِّ

كأنَّ تلك الدموعَ قطرُ ندى ... يقطرُ من نرْجسٍ على وردْ

---

(١) الجلنار : زهرة الرمان ، فارسى معرب .

ثم يعكس كقول البحترى :

شقائقُ يحملن الندى فكأنّه دُموعُ التصابى فى خُدود الخرائدِ

يقصد الشاعر على عادة التخيل أن يوهم فى الشىء الذى هو قاصر عن نظيره فى الصفة أنه زائد عليه فى استحقاقها ، واستيجاب أن يجعل أصلا فيها ، فيصح على موجب دعواه وشوقه إلى أن يجعل الفرع أصلا ، وإن كنا إذا رجعنا إلى الحقيقة لم نجد الأمر يستقيم على ظاهر ما يقع اللفظ عليه . ومثاله قول محمد بن وهيب :

وَبَدَا الصَّباحُ كأنَّ غُرّتهُ وجهُ الخليفة حِينَ يُمتدَحُ

فهذا على أنه جعل الخليفة كأنه أعرف وأشهر وأتم وأكمل فى النور والضياء من الصباح ، فاستقام له بحكم هـذا القصد أن يجعل الصباح فرعاً ، وأن يجعل وجه الخليفة أصلا .

وهذه الدعوى تشبه قولهم : لا يدرى أوجهه أنور أم الصبح ؟ وقولهم إذا أفرطوا : نور الصباح يخفى فى ضوء وجهه ! أو نور الشمس مسروق من جبينه ! وما جرى فى هذا الأسلوب من وجوه الإغراق والمبالغة ، إلا أن فى الطريقة الأولى خلابة وشيئاً من السحر ، وهو أنه كان يستكثر للصباح أن يشبهه بوجه الخليفة ، ويوهم أنه قد احتشد له واجتهد فى طلب تشبيه يفهم أمره . وجهته الساحرة أن يوقع المبالغة فى نفسك من حيث لا تشعر ، ويفيدكها من غير أن يظهر ادعاؤه لها ، لأنه وضع كلامه وضع من يقيس على أصل متفق عليه ، ويزجى الخبر عن أمر مسلم لا حاجة فيه إلى دعوى ، ولا إشفاق من خلاف مخالف ، وإنكار منكر ، وتجهم معترض ، لأن المعانى إذا وردت على النفس هذا المورد كان لها ضرب من السرور خاص .

والمثال فيما جاء من التمثيل مردوداً فيه الفرع إلى موضع الأصل ، والأصل إلى محل الفرع قول الشاعر :

وكأنَّ النجومَ بينَ دُجاهُ سُننٌ لاحَ بينهنَّ ابتداعُ

وذلك أن تشبيه السنن بالنجوم تمثيل والشبه عقلىّ ، وكذلك تشبيه خلافها من

البدعة والضلالة بالظلمة ، ثم إنه عكس فشبه النجوم بالسنن ، كما يفعل فيما مضى من المشاهدات[1]

والشرط فى استعمال هذا التشبيه المنعكس ألا يرد إلا فيما كان متعارفاً ، حتى تظهر فيه صورة الانعكاس ، ولو ورد فى غير المتعارف لكان قبيحا ، لأن مطّرد العادة فى البلاغة على تشبيه الأدنى بالأعلى ، فإذا جاء على خلاف ذلك فهو معكوس ، للمبالغة والإغراق وإثبات التداخل بين الطرفين .

التشابه :

تقدم أن التشبيه الجارى على الأصل ، أو التشبيه المطّرد ، هو ما يلحق فيه الأدنى بالأعلى ، والمجهول بالمعلوم ، والخفىّ بالجلىّ ، والناقص بالكامل ، وأن الأصل فى ذلك اعتبار وجه الشبه الذى يكون أوضح وأتمّ فى المشبه به عنه فى المشبه .

كما تقدم أن التشبيه المقلوب هو ما عكست فيه هذه الأمور ، فيدّعى أن العلم والجلاء والكمال متوافرة فى المشبه على درجة أتم من توافرها فى المشبه به ، للمبالغة فى وصف المشبه به بالأوصاف التى أريد إثباتها له

وقد لا تراد المفاضلة بين الشيئين فى صفة من الصفات ، ولكن يراد إثبات أن أحدهما مثل الآخر ، لا يزيد عنه ولا ينقص . وهذا ما يسميه البلاغيون (التشابه) ويعزلونه عن (التشبيه) الذى درس فى الفصول السابقة .

فإذا أريد الجمع بين شيئين فى أمر من الأمور من غير قصد إلى كون أحدهما ناقصاً والآخر زائداً ، سواء وجدت الزيادة والنقصان أم لم يوجدا ، فالأحسن ترك التشبيه ، لأن الفرض أنه لم يقصد إلحاق الناقص بالزائد ، فلا يؤتى بصيغة التشبيه المقتضية لذلك ، احترازاً عن ترجيح أحد المتساويين على الآخر ، فإن التشبيه ترجيح المشبّه به على المشبّه . وإنما قلنا إن (التشابه) يقتضى التساوى لأن تشابه زيد وعمرو قضية تنحل فى المعنى إلى قولنا : زيد يشبه عمراً ، وعمرو يشبه زيداً .

---

(١) أسرار البلاغة : ص ١٩٦ .

فيكونان متساويين فيصير مضمون التشابه التساوى ، وصار الكلام لمجرد الجمع الذى هو أعم من التفاوت .

وفى التشابه يترك التشبيه ويعدل عن صيغته إلى الحكم بالتشابه ، بأن يؤتى بما يدل على التشابه والتساوى . وذلك بأن يعبر بالتفاعل المقتضى لحصول مدلوله من الجانبين ، فيكون كل من الأمرين مشبّها ومشبّها به ، فلا يكون من التشبيه السابق المقتضى لتعين المشبّه من المشبّه به . قيل : وشرط ذلك كون الفعل لازماً كتشابها وتماثلا . وأما إن كان متعـدّيا أفاد التشبيه ، كيشبه كذا ، أو يماثل كذا . وإنما يعدل إلى الحكم بما يدل على التماثل لكونه هو المدّعى المراد . كقول أبى إسحاق الصابى :

تشابهَ دمعى إذْ جرَى ومُدامتى ... فمنْ مثل مافى الكأس عينى تسكُبُ

فواللهِ ما أدْرى أبالخمر أسبلتْ ... جفونىَ أم من عبرتى كنتُ أشربُ

لما اعتقد التساوى بين الدمع والخمر ترك التشبيه إلى التشابه .

ومن التشابه قول الصاحب بن عبّاد :

رقّ الزجاجُ وراقتْ الخمرُ ... وتشَابَها فتشاكلَ الأمْرُ

فكأنّما خمْرٌ ولا قدَحٌ ... وكأنما قدَحٌ ولا خمْرٌ

ويجوز عند إرادة الجمع بين شيئين فى أمر التشبيه أيضاً ، لأنهما وإن تساويا فى وجه الشبه بحسب قصد المتكلم ، إلا أنه يجوز له أن يجعل أحدهما مشبها به لغرض من الأغراض وسبب من الأسباب ، مثل زيادة الاهتمام ، وكون الكلام فيه ؛ كتشبيه غرة الفرس بالصبح ، وتشبيه الصبح بغرة الفرس ؛ متى أريد ظهور منير فى مظلم أكثر منه من غير قصد إلى المبالغة فى وصف غرة الفرس بالضياء والانبساط وفرط التلألؤ ونحو ذلك ، إذ لو قصد ذلك لوجب جعل الغرة مشبها والصبح مشبها به ، وتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة أو الدينار الخارج من السّكة ، كما قال :

وكأن الشمسَ المنيرةَ دينـــا ... رٌ جَلَتْهُ حدائدُ الضرّابِ

وتشبيه المرآة المجلوة أو الدينار الخارج من السكة بالشمس ، متى أريد استدارة متلألئ متضمن الخصوص فى اللون ، وإن عظم التفاوت بين بياض الصبح وبياض الغرة ، ونور الشمس ونور المرآة والدينار ، وبين الجرمين ، فإنه ليس شىء من ذلك بمنظور إليه فى التشبيه . وعلى هذا ورد تشبيه الصبح فى الظلام بعلم أبيض على ديباج أسود فى قول ابن المعتز :

واللَّيلُ كالحُلَّةِ السَّوداءِ لاحَ بهِ ... من الصَّباحِ طِرازٌ غيرُ مرقُومِ

فإنه تشبيه حسن مقبول ، وإن كان التفاوت فى المقدار بين الصبح والطراز فى الامتداد والانبساط شديداً .

محاسن التشبيه :

(١) الأصل فى حسن التشبيه أن يمثل الغائب الذى لا يعتاد بالظاهر المعتاد ، وهذا يؤدى إلى إيضاح المعنى وبيان المراد ، وهذا مثل قوله تعالى « مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف » ، فنى هذه الآية كشف وإيضاح لحال أولئك الكفار ، وأعمالهم التى يظنون بها الإصابة ، وهى لا جدوى لها بهذا التمثيل المحسوس ، بذلك الرماد الذى تتسلط عليه الرياح فتبدده ولا تبقى منه شيئاً . ومثل قول النبى صلى الله عليه وسلم « كن فى الدنيا كأنك غريب ، أو عابر سبيل » يعنى فى قطع العلائق وخفة الحال ، فإن الغريب لا علقة له فى بلاد الغربة ، وابن السبيل لا لبث له إلا بمقدار العبور وقطع المسافة . فهذا المعنى قد أظهره التشبيه نهاية الظهور ، وأوضح حاله كما تراه . والتشبيه كما يقول أبو هلال[1] : يزيد المعنى وضوحاً ويكسبه تأكيداً ، ولهذا أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه ، ولم يستغن أحد منهم عنه . وقد جاء عن القدماء وأهل الجاهلية من كل جيل ما يستدل به على شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل لسان .

فن ذلك ما قال صاحب كليلة ودمنة : الدنيا كالماء الملح ، كلما ازددت منه شرباً

---

(١) كتاب الصناعتين : ص ٢٣٤ .

ازددت عطشاً . وقال : صحبة الأشرار تورث الشر ، كالريح إذا مرت على المنتن حملت نتناً ، وإذا مرت على الطيب حملت طيباً . وقال : من لا يشكر له كان كمن نثر بذره فى السباخ ، ومن أشار على معجب كان كمن سارّ الأصمّ وقال : المودة بين الصالحين سريع اتصالها ، بطىء انقطاعها ، كآنية الذهب التى هى بطيئة الانكسار هينة الإعادة ، والمودّة بين الأشرار سريع انقطاعها بطىء اتصالها ، كآنية الفخار يكسرها أدنى شىء ولا وصل لها .

(٢) ويمثل الشىء بما هو أعظم منه فى الاتصاف بالصفة أو أحسن منه فى الصورة أو المعنى ؛ فيأتى الحسن حينئذ من ناحية الغلو والمبالغة ، وهذا كقوله تعالى « وله الجوار المنشئات فى البحر كالأعلام » فشبه السفن الجارية على ظهر البحر بالجبال فى كبرها وفخامة أمرها ، على جهة المبالغة فى ذلك . وإفادة التشبيه المبالغة من أعظم مقاصده ، ولهذا لا تكاد تجد تشبيهاً خالياً عن هذا القصد ، وكلما كان الإغراق فى التشبيه ، والإبعاد فيه ، وكونه متعذر الوقوع والحصول ، كان أدخل فى البلاغة وأوقع فيها ، كما قال الشاعر فى وصف الخمر :

وكأنها وكأن حامل كأسها   إذ قام يجلوها على الندماءِ
شمس الضحا رقصت فنقط وجهها   بدر الدجى بكواكب الجوزاءِ

فانظر إلى ما أبدعه فى المبالغة بهذا التشبيه ، حيث شبه الساقى بالبدر ، وشبه الخمر بالشمس ، وشبه حببها بالكواكب ، إغراقاً فى ذلك ومبالغة فيه[١] . ولذلك كان مما يقبح به التشبيه إخراج الظاهر فيه إلى الخافى ، والمكشوف إلى المستور ، والكبير إلى الصغير [٢] .

وتحقق تلك المبالغة فوق تأكيد المعنى غرضين مهمين ، هما تزيين المشبه عند إرادة هذا التزيين ، وتقبيحه عند الرغبة فى تهجينه ، وهذا غرض عظيم من أغراض البيان ، ومن تعاريفهم فى البلاغة أنها كشف ما غمض من الحق ، وتصوير الحق فى صورة الباطل ، والباطل فى صورة الحق . وإلى فعل البيان فى هذا يشير ابن الرومى فى قوله :

---

(١) الطراز ١ / ٢٧٥ .   (٢) الصناعتين : ٢٥٧ .

فى زخرف القول تزيين لباطله   والحق قد يعتريه سوء تعبير
تقول هذا مجاج النحل تمدحه   وإن تعب قلت ذا قىء الزنابير
مدحاً وذمّاً وما جاوزت وصفهما   حسن البيان يرى الظلماء كالنور

فقد زين العسل وهجنه فى بيت واحد بالتصرف فى التشبيه الذى خيل فيه خيالا حسناً مرة ، وخيالا قبيحاً أخرى . ومن أبدع ماورد فى ذلك قول ابن رشيق فى سوداء :

دعا بك الحسن فاستجيبى   يا مسك فى صبغة وطيب
تيهى على البيض واستطيلى   تيه شباب على مشيب
ولا يرعك اسوداد لون   كمقلة الشادن الربيب
فإنما النور عن سواد   فى أعين الناس والقلوب

وقد أخذه ابن قلاقس فقال :

رب سوداء وهى بيضاء معنى   نافس المسك فى اسمها الكافور
مثل حب العيون يحسبه النا   س سواداً وإنما هو نور

ويبدو أثر التشبيه فى التزيين واضحاً فى قول ابن الأنبارى فى ابن بقية الوزير ، وقد صلبه عضد الدولة بن بويه ، حتى قيل إن عضد الدولة تمنى أن يكون هو المصلوب ، وأن قصيدة ابن الأنبارى قيلت فيه :

علو فى الحياة وفى الممات   لحق أنت إحدى المعجزات
كأن الناس حولك حين قاموا   وفود نداك أيام الصلات
كأنك قائم فيهم خطيباً   وكلهم قيام للصلاة
مددت يديك نحوهم احتفاء   كمدهما إليهم بالهبات

ومن تقبيح الحسن قول ابن شرف القيروانى فى هجاء التين :

لا مرحباً بالتين لما أتى   يسحب كالليل عليه وشاح
ممزق الجلباب يحكى لنا   هامة زنجى عليها جراح

وهذا وذاك من أهم أغراض البيان ، وقد استخرجه أبو هلال العسكري، وجعله فنا مستقلا من فنون البديع ، وسماه (التلطف) قال : هو أن تتلطف للمعنى الحسن حتى تهجنه ، والمعنى الهجين حتى تحسنه [1] .

وقول النابغة الذبياني في اعتذاره إلى النعمان :

فإنك كالليلِ الذي هُوَ مُدركي ... وإنْ خِلتُ أن المنتأى عنك واسعُ

وهذا التشبيه يجمع المقصودين من الظهور والمبالغة . أما الظهور فلأن علم الناس بأن الليل لابد من إدراكه له أظهر من علمهم بأن النعمان لابد من إدراكه له . وأما المبالغة فإن تشبيهه بالليل الذي لا يصد دونه حائل أعظم وأفخم وأبلغ في المدح . ومن التشبيه المختار قول امرىء القيس :

كأنَّ قلوبَ الطيرِ رَطْباً ويابساً ... لدى وَكرِها العنّابُ والحشَفُ البالي [2]

وهذا من التشبيه المقصود به إيضاح الشيء ، لأن مشاهدة العنّاب والحشف البالي أكثر من مشاهدة قلوب الطير رطبة ويابسة [3] .

(٣) وقد يحتاج الأديب إلى تعداد كثير من الصفات حتى يثبت لموصوفه ما شاء من مدح أو ذم ، فيجد في إيراد الكلام على صوره التشبيه ما يغنى عن التكرار وتعداد الأوصاف ، فيكون للتشبيه فضيلة الإيجاز ، وهو مقصد عظيم من مقاصد البلاغة ، التي قيل في أوصافها إنها لمحة دالة .

فإذا شبهت إنسانا بالأسد ، فإن الغرض في هذا تشبيهه به في قوة القلب ، وشدة البطش ، والقدرة على الافتراس ، وأن الخوف لا يخامره ، والذعر لا يعرض له ، وغير تلك الصفات، ولكنك تستغني بذكر لفظ المشبّه به عن أن تقول إن الممدوح شهم شجاع قوي البطش ، جريء الجنان ، قادر على الاعتداء ، فتحقق بما جاءت إليه من التشبيه الإيجاز المنشود الذي يتسامى إليه الأدباء .

---

(١) كتاب الصناعتين : ص ٤٢٧ .

(٢) يصف عقاباً بكثرة الصيد . ووكرها عشها . والعناب : شجر حبه كحب الزيتون أحمر . والحشف أردأ التمر .

(٣) سر الفصاحة ٢٩٢ .

ومن الاختصار العجيب والإيجاز البليغ فى التشبيه قوله تعالى : « إنما مثلُ الحياة الدنيا كماءٍ أنزلناه من السماءِ فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح » فقد اشتملت هذه الآية على أنواع من تشبيهات أشياء بأشياء فى معانٍ وأوصاف بحيث لو فصّلت لاحتاجت إلى شرح كبير ، مع اختصاصها بجزالة اللفظ وبراعة النظم وبلاغة المعانى وحسن السياق ، ومن الإيجاز قول البحترى :

تبسُّمٌ وقُطوبٌ فى ندًى وَوَغًى   كالرَّعدِ والبرقِ تحتَ العارضِ البَرِدِ

فهذا غاية فى الإيجاز فى معنى الندى والعطاء فى حالة الرضا ، والجد والصرامة فى ميادين الوغى .

(٤) ما يفيده التشـــبيه من التخييل ، وتوليد الصور ، والجمع بين المتباينات والمتباعدات التى لا تقع فى الحسّ . وكل هذا يؤدّى إلى تجديد البيان واختراع الصور التى لا وجود لها ، وأنت إذا استقريت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد ، كان أعجب إلى النفس وأطرب لها .

وموضع الاستحسان ، ومكان الاستظراف ، والمثير للدفين من الارتياح ، والمتألف للنافر من المسرة ، كما يرى عبد القاهر [1] ، هو فى أنك ترى الشيئين مثلين متباينين ، ومؤتلفين مختلفين ، وترى الصورة الواحدة فى السماء والأرض ، وفى خلقة الإنسان وخلال الروض . ومبنى الطباع على أن الشىء إذا ظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه ، وخرج من موضع ليس بمعدن له ، كانت صبابة النفس به أكثر ، وكانت بالشغف به أجدر . فسواء فى إثارة التعجب وإخراجك إلى روعة المستغرب ، وجودك الشىء فى مكان ليس من أمكنته ، ووجود شىء لم يوجد ولم يعرف من أصله فى ذاته وصفته .

فالتشبيه يؤلف ما بين المتباينين حتى يختصر بعد ما بين المشرق والمغرب ، وهو يريك المعانى الممثلة بالأوهام شبها فى الأشخاص الماثلة ، والأشباح القائمة ، وينطق الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة فى الجماد ، ويريك التئام

(١) أسرار البلاغة ص ١١٠ .

الأضداد ، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين ، والماء والنار مجتمعين . كما يقال فى الممدوح : « هو حياة لأوليائه ، موت لأعدائه » . ويجعل الشىء من جهة ماء ، ومن أخرى ناراً ، كما قال الشاعر :

أنا نارٌ فى مُرتقى نظرِ الحا ... سدِ ماءٌ جارٍ معَ الإخوانِ

وكما يجعل الشىء حلواً مرّاً ، وصاباً عسلا ، وقبيحاً حسناً ، وأسود أبيض ، كنحو قوله :

لهُ منظرٌ فى العين أبيضُ ناصعٌ ... ولكنّه فى القلب أسودُ أسفعُ

ويجعل الشى قريباً بعيداً معا ، كقول الشاعر :

دَانٍ إلى أيدى العُفاةِ وشاسعٌ ... عن كُلّ ندّ فى النّدى وضَريبِ

كالبدرِ أفرط فى العُلوّ وضوؤُه ... للعصبة السّارينَ جِدُّ قريبِ

« والمشبه به كلما كان أبعد عن الوقوع كان التشبيه المستخرج منه أغرب ويكون أدخل فى المبالغة . ومثال القريب تشبيه السيوف بالأمواج ، وتشبيه الرجال بالأسود . ومن قريب التشبيه وأحسنه ماقاله علىّ بن جبلة :

إذا ماتردى لأمةَ الحرب أرعدَتْ ... حشا الأرض واستدمى الرماحُ الشوارعُ

وأسفَر تحت النَّقْع حتى كأنه ... صباحٌ مَشى فى ظلمةِ الليلِ طالعُ

ومنه قول أبى تمام :

خلطَ الشجاعةَ بالحياء فأصبحا ... كالحُسْنِ شِيبَ لمُغرمٍ بدلالِ

ومثال التشبيه البعيد تشبيه الفحم إذا كان فيه جمر ببحر من المسك موجه ذهب ، ونحو تشبيه الشقائق بأعلام من ياقوت على رماح من زبرجد ، ونحو تشبيه الدماء بنهر من ياقوت أحمر ، فهذا وأمثاله من المعدود فى البعيد ، لكونه غير متوهم الوقوع بحال ، فإن البحر من المسك لايوجد ، ولكنه متصور ، وهكذا ، وأعلام الياقوت على رماح الزبرجد غير موجودة ، ولهذا فإنه لما كان غير موجود كان أدخل فى التشبيه وأعجب ، لكونه غير واقع ، ولهذا كان قول القائل :

وكأنّ أجرام النجوم لوامعاً درر نثرن على بساط أزرق

أدخل فى الإعجاب وأغرب من قول ذى الرمّة « كأنها فضّة قد مسّها ذهب »، لما كان الأول غير واقع لأن البساط الأزرق عليه درر منثورة لا يكاد يوجد بخلاف الفضة المموهة بالذهب، فإنها توجد كثيراً [١].

ومعنى هذا أن الأديب كلما أبعد فى التشبيه، كان أقدر على توليد الخيال وتأليف الصور، وتلك سمة من سمات الشاعرية التى تسمو على القريب مما يكون من عامة الأدباء، والذى أخلقه هذا القرب بكثرة الاستعمال فكاد يكون مبتذلا.

صور من نقد التشبيه

(١) من شرط بلاغة التشبيه أن يشبه الشىء بما هو أكبر منه وأعظم، ومن هنا غلط بعض الكتاب، من أهل مصر، فى ذكر حصن من حصون الجبال مشبها له، فقال:

« هامة، عليها من الغمامة عمامة، وأنملة، خضبها الأصيل، فكان الهلال منها قلامة ». فهذا الكاتب أخطأ فى تشبية الحصن بالأنملة، وأى مقدار للأنملة بالنسبة إلى تشبيه حصن على رأس جبل؟، ولو أنه أصاب فى المناسبة بين ذكر الأنملة والقلامة وتشبيهها بالهلال[٢].

(٢) مما يحتاج إليه التشبيه أن يكون الأمر المشبه به واقعاً مشاهدا غير مستنكر، ليوافق ذلك المقصود بالتشبيه والتمثيل من الإيضاح والبيان، ولهذا عاب نصيب على الكميت قوله:

كأن الغُطامط[٣] من غليها أراجيزُ أسلَمَ تهجو غِفارا

وقال له: أخطأت، ما هجت أسلم غفاراً قط. وأراد نصيب من الكميت أن يكون شبه بشىء واقع معروف. وهذا كما يقال: كأن مناقضة فلان وفلان مناقضة جرير

---

(١) الطراز ١ / ٢٨١.

(٢) ابن الأثير: المثل السائر ٢٣٦. (٣) الغطامط صوت غليان القدر.

والفرزدق ، فيكون هذا الكلام صحيحاً ، ولو قال كأن مناقضتهما مناقضة الأحوص وعمر بن أبي ربيعة ، لم يكن ذلك التشبيه صحيحاً ، إذ كان المشبه به لم يقع . وكذلك قول الحكم الخضري :

كانت بنو غالب لأمّتها كالغيثِ في كلّ ساعة يَكِفُ

فإن العادة لم تجر بأن الغيث يكف في كل ساعة . وإن كان هذا البيت يحتمل من التأويل أن يكون معناه : كأن هؤلاء القوم كالغيث إلا أنه غيث يكف كل ساعة ، وإن لم يدل لفظه على هذا المعنى بدلالة واضحة . ومن هذا قول أيمن بن خريم في مدح بشر بن مروان :

فإنا قدْ وَجدْنا أمَّ بِشرٍ كأمّ الأسد مِذكاراً وَلوداً

لأن أم الأسد ليست كذلك . ومن رديء التشبيه قول المرار :

وخالٍ على خدّيك يبدُو كأنه سَنا البدرِ في دَعجاء بادٍ دُجُونها(١)

لأن الخدود بيض ، والمتعارف أن يكون الخال أسود ، فتشبيه الخدود بالليل ، والخال بضوء البدر ، تشبيه ناقض للعادة(٢).

(٣) من بعيد التشبيه ما قاله الفرزدق :

يمشُونَ في حلَقِ الحديدِ كما مَشَتْ جُربُ الجمالِ بها الكُحَيْلُ المُشْعَلُ(٣)

فشبه الرجال في دروع الزرد بالجمال الجرب ، وهذا من التشبيه البعيد ، لأنه إن أراد السواد فلا مقاربة بينهما في اللون ، فإن لون الحديد أبيض ، ومع ما فيه من البعد ، ففيه أيضاً سخف وغثاثة . ومن البشع المستنكر في التشبيه ما قاله بعض الشعراء :

---

(١) الدعجاء : السوداء ، صفة لموصوف محذوف ، تقديره ليلة ، ودجونها : سوادها .

(٢) سر الفصاحة ٢٦٩ وأكثر هذا النقد نقله الخفاجي من كلام قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر .

(٣) الكحيل : النفط أو القطران يطلى به الإبل ، وأشعل إبله بالقطران : كثره عليها .

وما زلتَ ترجو نَيْلَ سَلْمى ووُدَّها ... وتبعدُ حتى ابيضّ منك المسايحُ
مَلاَ حاجِبَيْك الشيبُ حتى كأنه ... ظباءٌ جَرى منها سنيحٌ وبارحُ[1]

وهكذا ورد قول آخر فى صفة السِّهام :

كسَاها رطيبَ الرصْفِ فاعتدلتْ له ... قِداحٌ كأعناقِ الظباءِ الغوارقِ

فما هذا حاله لا ملاءمة فيه بين المشبه والمشبه به ، وهما فى غاية البعد[2] لأنه شبّه السهام بأعناق الظباء ، ولو وصفها بالدقة لكان أولى .

(٤) قول المتنبى :

بَليت بِلى الأطلال إن لم أقفْ بها ... وُقوفَ شَحيحٍ ضاعَ فى التربِ خاتمُه

قال خصوم المتنبى : أراد التناهى فى إطالة الوقوف فبالغ فى تقصيره ، وكم عسى هذا الشحيح ، بالغا ما بلغ من الشح ، وواقعا حيث وقع من البخل أن يقف على طلب خاتمه ، والخاتم أيضاً مما لا يخفى فى الترب إذا طلب ، ولا يعسر وجوده إذا فتش ، وقد ذهب المحتجون عنه فى الاعتذار له مذاهب لا يرضى أكثرها .

إن التشبيه والتمثيل قد يقع تارة بالصورة والصفة ، وأخرى بالحال والطريقة ، فإذا قال الشاعر ، وهو يريد إطالة وقوفه ؛ إنى أقف وقوف شحيح ضاع خاتمه ، لم يرد التسوية بين الوقوفين فى القدر والزمان والصورة ، وإنما يريد لأقفنّ وقوفا زائداً على القدر المعتاد ، خارجا عن حد الاعتدال ، كما أن وقوف الشحيح يزيد على ما يعرف فى أمثاله ، وعلى ما جرت به العادة فى أضرابه ، وإنما هو كقول الشاعر :

رُبَّ لَيلٍ أمدّ من نَفَسِ العا ... شِقِ طولاً قطَعْتُهُ بانتحابِ

ونحن نعلم أن نفس العاشق بالغا ما بلغ لا يمتد امتداد أقصر أجزاء الليل ، وأن الساعة الواحدة من ساعاته لا تنقضى إلا عن أنفاس لا تحصى كائنة ما كانت فى امتدادها

---

(١) السنيح والسانح : ما ولاك ميامنه ؛ والبارح : ما ولاك مياسره ؛ يتفاءل بالأول ، ويتطير من الثانى ؛ والمسايح جوانب الشعر .

(٢) الطراز ٢٩٩/١ والصناعتين ١٦٧ و ١٥٨ .

وطولها . وإنما مراد الشاعر أن الليل زائد فى الطول على مقادير الليالى ، كزيادة نفس العاشق على الأنفاس . فهذا وجه لا يرى به بأس فى تصحيح المعنى ، وإن كان من الرأى ألا يؤخذ الشاعر بهذه الدقائق الفلسفية ، مالم يأخذ نفسه بها ، ويتكلف التعمل لها ، فيؤخذ فيها حينئذ بحكمه ، ويطالب بما جنى على نفسه[١] .

* * *

هذا وباب التشبيه من الأبواب العظيمة فى البلاغة العربية ، وقد أشبعه البلاغيون بحثا وتقسيما ، ولم يستغن أديب فى أى عصر من العصور ، أو فى أى غرض من الأغراض ، عن الانتفاع به فيما يحاول من تخيل أو إبانة أو مبالغة ووجد النقاد فى افتنان الشعراء وتصرفهم فيه مادة لنقدهم ، حتى كأن هذا الفن من فنون البيان بحر لا ساحل له .

ومن أمتع الدراسات فى التشبيه وأوسعها ، ماكتبه الأستاذ العالم الشاعر « على الجندى » فى أجزائه الثلاثة من كتاب « فن التشبيه » الذى تناوله من جهاته البلاغية والأدبية والنقدية ، حتى ليعد بحق موسوعة كبرى لهذا الفن ، ومرجعاً فسيحاً للباحثين فيه .

---

(١) القاضى الجرجانى : الوساطة بين المتنبى وخصومه ٤٨٥ .

الحقيقة والمجاز

حدّد العلماءُ اللغةَ بأنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم[1] . وقد وضع أصحاب اللغة الألفاظ للدلالة على الذوات والمعانى ، فلكل معنى ولكل ذات لفظ موضوع له ، وإذا أطلق اللفظ انصرف إلى ما استقر من مدلوله فى الأذهان .

فإذا عبّر عن المعنى باللفظ الذى وضع له فهذا هو (الحقيقة) وهى من قولهم حقّ الشيءُ إذا وجب ، واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المحكم ، تقول العرب « ثوب محقّق النسج » أى محكمُه ، قال الشاعر :

تَسَرْبَلْ جِلْدَ وجهِ أبيكَ إنّا كفيناكَ المحقّقَةَ الرِّقَاقَا

وهذا جنس من الكلام يصدّق بعضه بعضاً ، فالحقيقة الكلام الموضوع موضعه الذى ليس باستعارة ولا تمثيل ، ولا تقديم فيه ولا تأخير[2] .

وقد كثر كلام اللغويين والبلاغيين فى تحديد الحقيقة ، ولا يخرج كلامهم عن هذا المعنى الذى أسلفناه .

فالسّكاكى يعرّفها بأنها « الكلمة المستعملة فيما هى موضوعة له من غير تأويل فى الوضع » ، كاستعمال الأسد فى الهيكل المخصوص ، فلفظ « الأسد » موضوع له بالتحقيق ، ولا تأويل فيه ، ولك أن تقول : « الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة »[3] .

ونقل العلوىّ فى الطراز عن أبى الحسين البصرى أن الحقيقة ما أفاد معنى مصطلحاً عليه فى الموضع الذى وقع التخاطب فيه »[4] .

---

(١) الخصائص لابن جنى ١ / ٣١ .

(٢) الصاحبى لابن فارس ١٦٧ .

(٣) مفتاح العلوم للسكاكى ١٩١ .

(٤) الطراز للعلوى ١ / ٤٧ .

وعند ابن الأثير أن الحقيقة هي اللفظ الدال على موضوعه الأصلي ، والحقيقة اللغوية هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني[1] .

ويعرف عبدالقاهر الحقيقة في المفرد بأنها «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع ، وإن شئت قلت في مواضعة ، وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره » . وهذه عبارة تنتظم الوضع الأول ، وما تأخر عنه كلغة تحدث في قبيلة من العرب ، أو في جميع العرب ، أو في جميع الناس مثلا ، أو تحدث اليوم ؛ وكل كلمة استؤنف بها على الجملة مواضعة ، أو ادعى الاستئناف فيها ، وإنما اشترط هذا كله لأن وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجاز حكم فيها من حيث إن لها دلالة على الجملة ، لا من حيث هي عربية أو فارسية ، أو سابقة في الوضع أو محدثة مولدة .

أما (المجاز) فهو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة ، وهو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه . فالمجاز إذن اسم المكان الذي يجاز فيه كالمعاج والمزار وأشباههما . وحقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان . فجعل ذلك لنقل الألفاظ من محل إلى محل كقولنا « زيد أسد » فإن زيداً إنسان ، والأسد هو هذا الحيوان المعروف ، وقد جزنا من الإنسانية إلى الأسدية ، أي عبرنا من هذه إلى هذه لوصلة بينهما ، وتلك الوصلة هي صفة الشجاعة . وقال السكاكي : « المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع[2] .

ويعرف عبد القاهر المجاز تعريفاً يلائم تعريفه للحقيقة بقوله إنه كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع الواضع لملاحظة بين الثاني والأول[3] . وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له ، من غير أن تستأنف فيها وضعاً ، لملاحظة بين ما يجوّز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز .

---

(١) المثل السائر ٣٦ .   (٢) مفتاح العلوم ١٩٢ .

(٣) أسرار البلاغه ٣٠٤ .

فإطلاق لفظ « الشمس » على الوجه المليح مجاز ، وإطلاق لفظ « البحر » على الرجل الجواد مجاز أيضاً ؛ فلفظ « الشمس » له دلالتان إحداهما حقيقة وهى هذه الكوكب العظيم المعروف ، والأخرى مجازية وهى الوجه المليح ، وللفظ « البحر » دلالتان أيضاً إحداهما هذا الماء العظيم الملح وهى حقيقة ، والأخرى هذا الرجل الجواد وهى مجازية ، ولا يمكن أن يقال إن هاتين الدلالتين سواء ، وأن الشمس حقيقة فى الكوكب والوجه المليح ، وأن البحر حقيقة فى الماء العظيم الملح والرجل الجواد ، لأن ذلك لو قيل لكان اللفظ مشتركا بحيث إذا ورد أحد هذين اللفظين مطلقاً بغير قرينة تخصصه لم يفهم المراد به ما هو من أحد المعنيين المشتركين المندرجين تحته ، ونحن نرى الأمر بخلاف ذلك ، فإذا قلنا شمس أو بحر وأطلقنا القول لا يفهم من ذلك وجه مليح ولا رجل جواد ، وإنما يفهم منه ذلك الكوكب المعلوم وذلك الماء المعلوم لا غير .

والمرجع فى هذا إلى أصل اللغة التى وضعت فيها الأسماء على مسمياتها ، ولم يوجد فيها أن الوجه المليح يسمى شمساً ، ولا أن الرجل الجواد يسمى بحراً . وإنما أهل الخطابة والشعر هم الذين توسعوا فى الأساليب المعنوية ، فنقلوا الحقيقة إلى المجاز ، ولم يكن ذلك من واضع اللغة فى أصل الوضع ، ولهذا اختص كل منهم بشىء اخترعه فى التوسعات المجازية .

هذا امرؤ القيس قد اخترع شيئاً لم يكن قبله ، فمن ذلك أنه أول من عبر عن الفرس بقيد الأوابد ، ولم يسمع ذلك لأحد من قبله . وقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم حنين « الآن حَمِيَ الوطيس » وأراد بذلك شدة الحرب ، فإن الوطيس فى أصل الوضع هو التنور فنقل إلى الحرب استعارة ، ولم يسمع هذا اللفظ على هذا الوجه من غير النبى صلى الله عليه وسلم ، وواضع اللغة ما ذكر شيئاً من هذا .

وعلى هذا فإن من اللغة ما هو حقيقة بأصل الوضع ، ومنها ما هو مجاز بتوسعات أهل الخطابة والشعر[1] وكل مجاز فله حقيقة ، لأنه لم يطلق عليه لفظ (المجاز)

(١) راجع المثل السائر ٣٨ .

إلا لنقله عن حقيقة موضوعة له . إذ المجاز هو اسم للموضع الذى ينتقل فيه من مكان إلى مكان ، فجعل ذلك لنقل الألفاظ من الحقيقة إلى غيرها . وإذا كان كل مجاز لابد له من حقيقة نقل عنها إلى حالته المجازية ، فكذلك ليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز ، فإن من الأسماء ما لا مجاز له ، كأسماء الأعلام ، لأنها وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق بين الصفات .

ويسير عبد القاهر على مبدئه فى نفى كل اعتبار للفظ ، وإرجاع الأمر كله إلى المعنى ، فينكر أن يوصف اللفظ بأنه مجاز ، وذلك أن العادة قد جرت بأن يقال فى الفروق بين الحقيقة والمجاز : إن الحقيقة أن يُقَرّ اللفظ على أصل وضعه فى اللغة ، والمجاز أن يزال عن موضعه ويستعمل فى غير ما وضع له ؛ فيقال « أسد » ويراد « شجاع » و « بحر » ويراد « جواد » . وهذا وإن كان شيئا قد استحكم فى النفوس ، حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة ، فإن الأمر بعد فيه على خلافه .

وذلك أننا إذا حققنا لم نجد لفظ « أسد » قد استعمل على القطع والبتّ فى غير ما وضع له ، ذلك أنه لم يجعل فى معنى شجاع على الإطلاق ، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً . فالتجوز فى أن ادعيت للرجل أنه فى معنى الأسد ، وأنه كان فى قوة قلبه وشدة بطشه ، وفى أن الخوف لا يخامره ، والذعر لا يعرض له ، وهذا عند التحصيل تجوّز منك فى معنى اللفظ لا للفظ ، وإنما يكون اللفظ مزالا بالحقيقة عن موضعه ، ومنقولا عما وضع له لو كنت تجد عاقلا يقول « هو أسد » وهو لا يضمر فى نفسه تشبيهاً له بالأسد ، ولا يريد إلا ما يريده إذا قال « هو شجاع » وذلك مالا يُشك فى بطلانه .

وليس العجب إلا أنهم لا يذكرون شيئاً من المجاز إلا قالوا إنه أبلغ من الحقيقة . فإن كان لفظ « أسد » قد نقل عما وضع له فى اللغة وأزيل عنه ، وجعل يراد به « الشجاع » هكذا غفلا ساذجاً ، فمن أين يجب أن يكون قولنا « أسد » أبلغ من قولنا « شجاع » . وهكذا الحكم فى الاستعارة ، هى وإن كانت فى الظاهر من صفة

اللفظ . وكنا نقول : هذه لفظة مستعارة ، وقد استعير له اسم « الأسد » فإنّ مآل الأمر إلى أن قصد بها المعنى (١) .

وفى الناس من يزعم أن اللغة حقيقة كلها ، وينكرون المجاز ، ويذهبون إلى أنه غير وارد فى القرآن الكريم ولا فى الكلام ، وفيهم من يزعم أن اللغة كلها مجاز ، وأن الحقيقة غير محققة فيها (٢) .

ويذهب ابن الأثير إلى أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة . وذلك أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة فيه ؛ فمن ذلك عامة الأفعال ، نحو « قام زيد وقعد عمرو » و « جاء الصيف وانصرف الشتاء » . ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية ، فقولك « قام زيد » معناه : كان منه القيام ، أى هذا الجنس من الفعل . ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس مطبِّق جميع أنواعه من الماضى والحاضر والمستقبل ، الكائنات من كل من وجد منه القيام ؟ فإذا كان الحال كذلك علمت أن قيام زيد مجاز لا حقيقة ، وإنما هو على وضع الكلّ موضع البعض ، للاتساع والتوكيد ، وتشبيه القليل بالكثير . ويدل على انتظام ذلك فى جميع جنسه أنك تعمل فى جميع أجزاء ذلك الفعل ، فتقول : قمت قَوْمةً ، وقَوْمَتَين ، ومائة قَوْمَة ، وقياماً حسناً ، وقياماً قبيحاً . فإعمالك إياه فى جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحيته لتناول جميعها ، ألا ترى إلى قول بعضهم :

وقد يجمعُ اللهُ الشَّتيتَين بعدما يظُنَّان كل الظَّن أنْ لا تلاقيا

فقوله « كلّ الظنّ » يدل على صحة ما أشرنا إليه .

وكذلك قولك « ضربتُ زيداً » مجاز أيضاً ، لأنك فعلت بعض الضرب لا كله ، وإنما ضربت بعضه لا جميعه ؛ لأنك قد تضرب يده ، أو رجله ، أو ناحية من نواحى جسده . ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء ببدل البعض ، فقال « ضربت زيداً رأسه » ، ثم هو مع ذلك متجوز ، لأنه إنما يضرب ناحية من رأسه ، لا رأسه كله . ولهذا يحتاط بعضهم فى نحو هذا ، فيقول « ضربت زيداً جانب وجهه الأيمن » .

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٨١ (٢) الطراز ١/٤٤

فإذا عرف التوكيد، ثم وقع فى الكلام نحو « نفسه، وعينه، وكله، وأجمع » وما جرى هذا المجرى، تحقق منه حال سعة المجاز فى هذا الباب. ألا تراك تقول « قطع الأميرُ اللصَّ » ارتفع المجاز من جهة الفعل وصرت فيه إلى الحقيقة، لكن يبقى عليك التجوز من جهة أخرى، وهو قولك « اللص » وإنما لعله قطع يده أو رجله، فإذا احتطت فى ذلك قلت « قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله » وكذلك جاء جميع الجنس.

فوقوع التوكيد فى هذه اللغة أقوى دليل على شيوع المجاز فيها واشتماله عليها، حتى إن علماء العربية جعلوا له باباً مفرداً، لعنايتهم به، وكونه مما تمسّ الحاجة إليه، وأنه لا ينبغى أن يضاع مثله ولا يهمل، كما أنهم جعلوا لكل معنى أهمهم باباً مفرداً كالصفة، والعطف، وغير ذلك [1].

وهذان المذهبان لا يخلوان عن فساد، فإنكار الحقيقة فى اللغة إفراط، وإنكار المجاز تفريط، فإن المجازات لا يمكن دفعها وإنكارها فى اللغة، فإنك تقول « رأيت الأسد » وغرضك الرجل الشجاع، والله تعالى يقول « واسأل القرية » ويقول « واخفض لهما جناح الذّل من الرحمة » إلى غير ذلك.

ولا يمكن أيضاً إنكار الحقائق كإطلاق الأرض والسماء على موضوعيهما. وإذا تقرر المجاز وجب القضاء بوقوع الحقائق، لأنه من المحال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقة. فإذا بطل هذا القول، فالرأى هو الثالث، وهو أن اللغة والقرآن مشتملان على الحقائق والمجازات جميعاً، فما كان من الألفاظ مفيداً لما وضع له فى الأصل فهو المراد بالحقيقة، وما أفاد غير ما وضع له فى أصل وضعه فهو المجاز.

وهناك قوم من الذين ينكرون المجاز يزعمون أنه كذب، ويطعنون على القرآن لورود المجاز فيه بقولهم إن الجدار لا يريد فى قول الله تعالى « فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقضّ » والقرية لا تسأل فى قوله تعالى « واسأل القرية التى كنا فيها » وقد

---

(١) الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام والمنثور لابن الأثير : ص ٣٢ بتحقيق الدكتور مصطفى جواد والدكتور جميل سعيد [مطبعة المجمع العلمى العراقى — بغداد ١٩٥٦ م]

ردّ عليهم ابن قتيبة بأن هذا من أشنع جهالاتهم ، وأدلها على سوء نظرهم ، وقلة أفهامهم . ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا ، كان أكثر كلامنا فاسداً ، لأنا نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ، ورخص السعر . وتقول : كان هذا الفعل منك وقت كذا وكذا ، والفعل لم يكن وإنمّا كوّن ، والله تعـــالى يقول « فإذا عزم الأمرُ » ، وإنما يعزم عليه ، ويقول تعالى « فما ربحت تجارتهم » ، وإنما يربح فيها ، ويقول « وجاءوا على قميصه بدم كذب » ، وإنما كذب به [1] ...

أقسام الحقيقة :

يقسم الباحثون فى الألفاظ ودلالاتها الحقيقة إلى أقسام ثلاثة هى الحقيقة اللغوية ، والحقيقة العرفية ، والحقيقة الشرعية .

والواقع أن هذا البحث لم يختص به البيانيون أو علماء البلاغة ، بل قد سبقهم إليه علماء اللغة فى بحثهم عن الألفاظ وتصرفاتها فى المعانى ، وبحث فيه الأصوليون وعلماء الـكلام فى بحثهم عن الأحكام والعقائد واستخلاصهما من الألفاظ والتعابير ، وربما بحث فيه علماء المنطق والاستدلال ؛ وأخيراً بحث فيه البلاغيون وعلماء البيان وهم يبحثون عن الدلالات ، ولا تـكاد تجد خلافا بين كلام هؤلاء وكلام هؤلاء .

(أ) الحقيقة اللغوية :

وهى ما وضعها واضع اللغة ، ودلت على معانٍ مصطلح عليها فى تلك المواضعة ، وهذا كألفاظ : الوردة ، والـكثيب ، والجبل ، والبرق . وتلك الألفاظ تستعمل فى معناها الأصلى فتـكون حقيقة ، وتستعمل فى غيره فتـكون مجازاً ، والمجاز لابد أن يكون مسبوقا بالحقيقة المفهومة لدى صاحب اللغة وواضعها ، وهى لا يقضى بكونها حقيقة لغوية فيما دلت عليه إلا إذا كانت مستعملة فى موضعها الأصلى ، فلابد من سبق وضعها أوّلا . ومن هنا قال العلماء : إن الوضع الأول للـكلمة ليس مجازاً ولا حقيقة ، وإنما يكون وصفها بذلك بعد الاستعمال .

---

(١) تأويل مشـكل القرآن لابن قتيبة ٩٩ .

(ب) الحقيقة العرفية :

وهى التى نقلت من مدلولها عند صاحب اللغة إلى مدلول آخر بالاستعمال والتعارف بين الناس ، وتنقسم الحقيقة العرفية إلى قسمين :

(١) الحقيقة العرفية الخاصة : وهى التى وضعها أهل عرف خاص ، وجرت على ألسنة العلماء من الاصطلاحات التى تختص بكل علم ، فإنها فى استعمالها حقائق ، وإن خالفت الأوضاع اللغوية ، وهذا نحو ما يجريه النحويون فى اصطلاحاتهم من الرفع ، والنصب ، والجزم ، والحال ، والتمييز ، وما يستعمله المتكلمون فى مباحثاتهم فى علوم النظر ، كالجوهر ، والعَـرَض ، والكون . وما يجرى على ألسنة أهل الحرف والصناعات فيما يفهمونه بينهم ، ويجرى وفق مصطلحاتهم مجرى الحقائق اللغوية فى وضوحها ، بحسب تعارفهم عليها .

(٢) الحقيقة العرفية العامة : وهى تنحصر فى صورتين [1] :

الصورة الأولى : أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة مستنكراً ، كحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كقولنا « حرّمت الخمر » والتحريم مضاف إلى الخمر ، وهو بالحقيقة مضاف إلى الشرب . وقد صار هذا المجاز أعرف من الحقيقة وأسبق إلى الفهم . وكتسميتهم الشىء باسم مايشابهه : كتسميتهم حكاية كلام المتكلم بأنه كلامه ، كما يقال لمن أنشد قصيدة لامرىء القيس ، بأنه كلام امرىء القيس ، لأن كلامه بالحقيقة هو مانطق به ، وأما حكايته فكلام غيره ؛ لكنه قد صار حقيقة لسبقه إلى الأفهام بخلاف الحقيقة . وكتسميتهم الشىء باسم ماله تعلق به ، وهذا نحو تسميتهم قضاء الحاجة بالغائط ، وهو المكان المطمئن من الأرض ، فإذا أطلق فإن السابق إلى الفهم منه مجازه ، وهو قضاء الحاجة ، دون حقيقته ، وهو المكان المطمئن ، فصارت هذه الأمور المجازية حقائق بالتعارف من جهة أهل اللغة ، تسبق إلى الأفهام معانيها دون حقائقها الوضعية اللغوية .

---

(١) الطراز ١ — ٥٢ .

الصورة الثانية : قصر الاسم على بعض مسمياته وتخصيصه به وهذا نحو لفظ « الدابة » ، فإنها جارية فى وضعها اللغوى على كل ما يدب من الحيوانات من الدودة إلى الفيل ، ثم إنها اختصت ببعض البهائم ، وهى ذوات الأربع ، من بين سائر مايدب على الأرض . وكلفظى « الجنّ » و « القارورة » فإن الأول موضوع لكل ما استتر ، والثانى موضوع لمقر المائعات ، ثم اختص الجن ببعض من يستتر عن العيون ، واختصت القارورة ببعض الآنية دون غيرها مما يستقر فيه ، ولا بد فى هذه الحقيقة أيضاً أن تكون مسبوقة بالوضع اللغوى ، حتى تحصل فى العرف مقصورة على بعض مجاريه . ومثلها الحقيقة العرفية العامية . لابد فيها من وضع لغوى سابق .

(ح) الحقيقة الشرعية :

وهى اللفظة التى يستفاد من جهة الشرع وضعها لمعنى غير ما كانت تدل عليه فى أصل وضعها اللغوى ، وتنقسم إلى أسماء شرعية ، وهى التى لاتفيد مدحاً ولا ذماً عند إطلاقها ، كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، وسائر الأسماء الشرعية . وإلى دينية تفيد مدحاً وذماً ، وهذا نحو : المسلم ، والمؤمن ، والكافر ، والفاسق ، وغير ذلك من الأسماء الدينية . وهذه الأسماء صارت منقولة بالشرع إلى معان أخرى ، ونسيت معانيها اللغوية . فالصلاة مفيدة لهذه الأعمال المخصوصة ، وهكذا حال الزكاة ، والصوم . فهى مقيدة بهذه المعانى على جهة الحقيقة دون غيرها من معانيها اللغوية .

أقسام المجاز :

قسم ضياء الدين بن الأثير المجاز قسمين ، وسمى أول القسمين (التوسّع فى الكلام) ، وجعل القسم الآخر هو (التشبيه) ثم جعل التشبيه ضربين : أحدهما « التشبيه التام » وهو الذى يذكر فيه المشبّه والمشبّه به ، والآخر هو « التشبيه المحذوف »

الذى يذكر فيه المشبه دون المشبه به ويسمى (استعارة)[1] ، وهذا الاسم — يقصد الاستعارة — وضع للفرق بينه وبين التشبيه التام ، وإلا فكلاهما يجوز أن يطلق عليه اسم (التشبيه) ويجوز أن يطلق عليه اسم (الاستعارة) لاشتراكهما فى المعنى .

وأما (التوسُّع) فإنه يذكر للتصرف فى اللغة لا لفائدة أخرى . وإن شئت قلت إن المجاز ينقسم إلى توسُّع فى الكلام ، وتشبيه ، واستعارة . ولا يخرج عن أحد هذه الأقسام الثلاثة . فأيها وجد كان مجازا .

فإن قيل : إن (التوسع) شامل لهذه الأقسام الثلاثة لأن الخروج من الحقيقة إلى المجاز اتساع فى الاستعمال ، قيل فى الجواب : إن التوسع فى التشبيه والاستعارة جاء ضمنا وتبعا ، وإن لم يكن هو السبب الموجب لاستعمالها . وأما القسم الآخر الذى لا هو تشبيه ولا هو استعارة فإن السبب فى استعماله هو طلب التوسع لا غير .

وبيان ذلك أنه قد ثبت أن المجاز فرع عن الحقيقة ، وأن الحقيقة هى الأصل ؛ وإنما يعدل عن الأصل إلى الفرع لسبب اقتضاه ، وذلك السبب الذى يعدل فيه عن الحقيقة إلى المجاز إما أن يكون لمشاركة بين المنقول والمنقول إليه فى وصف من الأوصاف . وإما أن يكون لغير مشاركة ، فإن كان لمشاركة ، فإما أن يذكر المنقول والمنقول إليه معاً ، وإما أن يذكر المنقول إليه دون المنقول . فإن ذكر المنقول والمنقول إليه معاً كان ذلك (تشبيهاً) . والتشبيه تشبيهان : تشبيه مظهر الأداة كقولنا : « زيد كالأسد » وتشبيه مضمر الأداة كقولنا « زيد أسد » وهذا التشبيه المضمر الأداة قد خلطه قوم بالاستعارة ولم يفرقوا بينهما . .

وأما القسم الذى يكون العدول فيه عن الحقيقة إلى المجاز لغير مشاركة بين المنقول والمنقول إليه ، فذلك لا يكون إلا لطلب التوسع فى الكلام ، وهو سبب صالح ، إذ التوسع فى الكلام مطلوب .

---

(١) الحقيقة أن هذا أحد قسمى الاستعارة ، وهو (الاستعارة المكنية) التى يحذف فيها المشبه به ويرمز له بشىء من لوازمه . أما القسم الآخر ، وهو الذى لم يذكره فى هذا الكلام ، فهو (الاستعارة التصريحية) وهى التى استعير فيها لفظ المشبه به للمشبه ، وحذف ذلك المشبه من الكلام .

والتوسّع ضربان :

أحدهما : يرد على وجه الإضافة واستعماله قبيح ، لبعد ما بين المضاف والمضاف إليه ، وذلك لأنه يلتحق بالتشبيه المضمر الأداة ، وإذا ورد التشبيه ولا مناسبة بين المشبه والمشبه به كان ذلك قبيحاً ، ولا يستعمل هذا الضرب من التوسّع إلا جاهل بأسرار الفصاحة والبلاغة ، أو ساهٍ غافل يذهب به خاطره إلى استعمال مالا يجوز ولا يحسن ، كقول أبي نواس :

بحّ صَوتُ المـالِ ممّا منكَ يَشكو ويصيحْ

فقوله « بحّ صوتُ المال » من الكلام النازل بالمرة ، ومراده من ذلك أن المال يتظلم من إهانتك إياه بالتمزيق ، فالمعنى حسن والتعبير قبيح ، وما أحسن ما قال مسلم بن الوليد فى هذا المعنى :

تظلّمَ المالُ والأعداءُ منْ يدهِ لا زالَ للمالِ والأعداءِ ظلاّمَا

وكذلك ورد قول أبي نواس أيضاً :

ما لِرِجْلِ المـالِ أمستْ تشتكِي منكَ الكَلاَلا

فإضافة « الرّجل » إلى المال أقبح من إضافة الصوت . ومن هذا الضرب قول أبي تمام :

وكم أحرزتْ منكم على قُبحِ قدِّها صُرُوفُ النّوَى من مُرهفٍ حسنِ القدِّ

فإضافة « القدّ » إلى « النوى » من التشبيه البعيد البعيد . وإنما أوقعه فيه المماثلة بين القدّ والقدّ . وهذا دأب الرجل فى تتبع المماثلة تارة والتجنيس أخرى ، حتى إنه يخرج إلى بناء يعاب به أقبح عيب وأفحشه . وكذلك ورد قوله :

بلونَاكَ أما كعبُ عِرضِكَ فى العُلا فعالٍ وأمّا خدُّ مالكَ أسفلُ

فقوله « كعب عرضك » و « خدّ مالك » مما يستقبح ويستنكر ، ومراده من ذلك أن عرضك مصون ومالك مبتذل ، إلا أنه عبّر عنه أقبح تعبير . وأبو تمام يقع فى مثل ذلك كثيراً .

وأما الضرب الآخر من التوسع فإنه يرد على غير وجه الإضافة ، وهو حسن لا عيب فيه . وقد ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى : « ثُمَّ استوى إلى السَّماء وهي دُخَانٌ ، فقال لها وللأرضِ ائتيا طوعاً أو كَرْهاً قالتا أتينَا طائعين » فنسبته القول إلى السماء والأرض من باب التوسع لأنهما جماد ، والنطق إنما هو للإنسان لا للجماد ، ولا مشاركة هنا بين المنقول والمنقول إليه . وكذلك قوله تعالى : « فما بكتْ عليهم السماءُ والأرضُ وما كانوا مُنْظَرِين » وعليه ورد قول النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه نظر إلى أحُد يوماً فقال : هذا جبل يحبنا ونحبّه ! فإضافة المحبّة إلى الجبل من باب التوسع ، إذ لا مشاركة بينه وبين الجبل الذي هو جماد ؛ وعلى هذا ورد مخاطبة الطلول ومساءلة الأحجار كقول أبي تمام :

أمَيدانَ لَهْوِي مَنْ أتاحَ لكِ البِلى ... فأصبحتَ ميدانَ الصَّبا والجنائب

فأبو تمام ساءل ربوعا عافية وأحجاراً دارسة ، ولا وجه لها هنا إلا مساءلة الأهل كالذي في قوله تعالى « واسْأل القرية » أي أهل القرية . وكل هذا توسع في العبارة ، إذ لا مشاركة بين رسوم الديار وبين فهم السؤال والجواب .

فالمجاز لا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة ، إما توسع أو تشبيه أو استعارة[1] .

وذكر أبو الفتح عثمان بن جني في الخصائص أنه لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا لمعان ثلاثة ، وهي : الاتساع ، والتشبيه ، والتوكيد . فإن عدمت الثلاثة كانت الحقيقة البتة . فمن ذلك قوله تعالى « فأدخلناه في رحمتنا » فهذا مجاز ، وفيه الثلاثة المذكورة .

أما الاتساع ؛ فهو أنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسماً وهو الرحمة .

وأما التشبيه ؛ فإنه شبه الرحمة وإن لم يصح دخولها بما يصحّ دخوله .

وأما التوكيد ؛ فهو أنه أخبر عما لا يدرك بالحاسة بما يدرك بالحاسة ، تعالياً بالمخبر عنه وتفخيما له إذا صيِّر بمنزلة ما يشاهد ويعاين .

---

(١) يلاحظ أن ابن الأثير يجعل التشبيه من أقسام المجاز ، مع أن دلالته وضعية عند جمهور البلاغيين ، ولعله يريد نوعا خاصا منه هو التشبيه المضمر ، وهو الذي خلطه بعض الباحثين بالاستعارة ؛ ولا يعنم ابن الأثير أن تسمى الاستعارة تشبيها ، لولا أنه ذكر الاستعارة بمعناها المصطلح عليه بين هذه الأقسام .

وذكر الإمام أبو حامد الغزالى ، رضى الله عنه ، أن المجاز ينقسم إلى أربعة عشر قسماً :

(١) ما جعل للشىء بسبب المشاركة فى خاصة ، كقولهم للشجاع أسد ، وللبليد حمار .

(٢) تسمية الشىء باسم ما يئول إليه ، كقوله تعالى « إنى أرانى أعصر خمراً » وإنما كان يعصر عنباً .

(٣) تسمية الشىء باسم فرعه ، كقول الشاعر :

وما العيشُ إلا نومةٌ وتشوُّقٌ ... وتمرٌ على رأسِ النخيلِ وماءُ

فسمى الرطب تمراً .

(٤) تسمية الشىء باسم أصله ، كقولهم للآدمى مُضغة .

(٥) تسمية الشىء بدواعيه ، كتسميتهم الاعتقاد قولاً ، نحو قولهم : هذا يقول بقول الشافعىّ رحمه الله ، أى يعتقد اعتقاده .

(٦) تسمية الشىء باسم مكانه ، كقولهم للمطر سماء ؛ لأنه ينزل منها .

(٧) تسمية الشىء باسم مجاوره ، كقولهم للمزادة راوية ، وإنما الراوية الجمل الذى يحملها .

(٨) تسمية الشىء باسم جزئه ، كقولك لمن تبغضه : أبعد الله وجهه عنى ؛ وإنما تريد سائر جثته .

(٩) تسمية الشىء باسم ضدّه ، كقولهم للأسود والأبيض جَوْن .

(١٠) تسمية الشىء بفعله ، كتسمية الخمر مسكراً .

(١١) تسمية الشىء بكلّه ، كقولك فى جواب ما فعل زيد : القيام ، والقيام جنس يتناول جميع أنواعه .

(١٢) الزيادة فى الكلام لغير فائدة ، كقوله تعالى : « فبما رحمةٍ من الله لِنْتَ لَهُمْ » فما هنا زائدة لا معنى لها ، أى فبرحمة من الله لنت لهم . وهذا القول لا يراه

ابن الأثير صوابا، قال[1] : وفيه نظر من وجهين : أحدهما أن هذا القسم ليس من المجاز، لأن المجاز هو دلالة اللفظ على غير ما وضع له فى أصل اللغة . وهذا غير موجود فى الآية، وإنما هى دالة على الوضع اللغوى المنطوق به فى أصل اللغة .

والوجه الآخر أنه لو سُلّم أن ذلك من المجاز، لأنكر أن لفظ «ما» زائدة لا معنى لها، ولكنها وردت تفخيما لأمر النعمة التى لان بها رسول الله صلّى الله عليه وسلم لهم، وهى محض الفصاحة، ولو عرّى الكلام منها لما كانت له تلك الفخامة .

(١٣) تسمية الشيء بحكمه، كقوله تعالى «وامرأةً مؤمنةً إنْ وهبتْ نفسها للنبىّ إنْ أراد النبىُّ أن يستنكحها» فسمى النكاح هبة .

(١٤) النقصان الذى لا يبطل به المعنى، كحذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه قال الله تعالى «ومن يكسبْ خطيئةً أو إثماً ثم يَرْم به بريئاً» أى شخصاً بريئا . وكحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، قال الله تعالى «واسأل القرية» أى أهل القرية .

والبلاغيون يسلكون فى تقسيم المجاز مسلكهم فى تقسيم الحقيقة، فالمجاز المفرد لغوى كلفظ «الأسد» إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى الرجل الشجاع وشرعى كلفظ «الصلاة» إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء، وعرفىّ خاص كلفظ «فعل» إذا استعمله المخاطب بعرف النحو فى الحدث، وعرفى عام كلفظ «الدابة» إذا استعمله المخاطب بالعرف العام فى الشاة مثلا .

وهذا المجاز على ضربين : مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمفهوم .

فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا «اليد» مجاز فى النعمة، و «الأسد» مجاز فى الإنسان وكل ما ليس بالسبع المعروف، كان حكماً أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة، لأنا أردنا أن المتكلم جاز باللفظة أصلها الذى وقعت له

---

(١) المثل السائر ٢٢٤ .

ابتداء في اللغة ، وأوقعها على غير ذلك إما تشبيهاً ، وإما لصلة وملابسة بين ما نقلت إليه ، وما نقلها عنه .

ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك أن الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل ، لا يصح ردها إلى اللغة ، ولا وجه لنسبتها إلى واضعها ، لأن التأليف هو إسناد فعل إلى اسم أو اسم إلى اسم ، وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم ، فلا يصير « ضرب » خبراً عن « زيد » بوضع اللغة ، بل بمن قصد إثبات الضرب له فعلا[1] .

وعلى هذا فإن المجاز قسمان :

١ — المجاز العقلي : ويكون في الإسناد ونسبة الشيء إلى غير ما هو له ، ويسمى المجاز الحكمي ، والإسناد المجازي ، والمجاز الإسنادي ، ولا يكون إلا في التركيب .

٢ — المجاز اللغوي : ويكون في نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة ومناسبة ، وهذا المجاز يكون في المفرد ، كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وضع له . وهذا النوع اللغوي قسمان :

(ا) مجاز تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المشابهة ، ويسمى الاستعارة ، أو المجاز الاستعاري .

(ب) مجاز لا تكون العلاقة فيه مشابهة ، ويسمى (المجاز المرسل) وسمى مرسلا لأنه لم يقيد بعلاقة المشابهة ؛ أو لأن له علاقات كثيرة لا تكاد تحصر .

---

(١) أسرار البلاغة ٢٥٥ .

المجاز العقلى

جعله بعض البلاغيين من مباحث علم البيان ، وآثر غيرهم جعله من مباحث علم المعانى ، ولا وجه لهؤلاء فى هذا الوضع ، لأنه بإجماعهم ضرب من المجاز ، وقد وضعوا المجاز فى علم البيان ، والعقلى أحد ضربيه كما قدمنا ، فكان موضعه هنا ؛ بل أن شيخهم السكاكى قد وضعه موضعه من مباحث علم البيان [1] . ولا وجه لما ذهب إليه الخطيب من إيراده فى علم المعانى لدخوله فى تعريف علم المعانى دون تعريف علم البيان [2] .

والمجاز العقلى عند السكاكى هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع ، كقولك : أنبت الربيع البقل ، وشفى الطبيب المريض ، وكسا الخليفة الكعبة ، وهزم الأمير الجند ، وبنى الوزير القصر [3] .

وقال الخطيب : الإسناد منه حقيقة عقلية ، ومنه مجاز عقلى .

(أما الحقيقة) فهى إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر . والمراد بمعنى الفعل نحو المصدر واسم الفاعل ، واحترز بقوله « فى الظاهر » ليشمل مالا يطابق اعتقاده مما يطابق الواقع ومالا يطابقه .

وعلى هذا فالحقيقه أربعة أضرب :

أحدها : مايطابق الواقع واعتقاده ، كقول المؤمن : أنبت الله البقل وشفى اللهُ المريض .

---

(١) راجع مفتاح العلوم : ص ٢٠٨ .

(٢) الإيضاح للخطيب القزوينى بشرح الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى ١ / ١٢٧ (دار إحياء الكتب العربية — القاهرة ١٩٥٣ م) .

(٣) مفتاح العلوم : ص ٢٠٨ .

والثانى : مايطابق الواقع دون اعتقاده ، كقول المعتزلىّ لمن لايعرف حاله وهو يخفيها منه : خالق الأفعال كلها هو الله تعالى .

والثالث : مايطابق اعتقاده دون الواقع ، كقول الجاهل : شفى الطبيب المريض معتقداً شفاء المريض من الطبيب ، ومنه قوله تعالى حكاية عن بعض الكفار « وما يهلكنا إلا الدهر » ، ولا يجوز أن يكون مجازاً ، والإنكار عليهم من جهة ظاهر اللفظ لما فيه من إيهام الخطأ ؛ بدليل قوله تعالى عقيبه « ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » ، والمتجوز المخطىء فى العبارة لايوصف بالظن ، وإنما الظن يكون من الذى يعتقد أن الأمر على ماقاله .

والرابع : ما لا يطابق شيئا منهما ، كالأقوال الكاذبة التى يكون القائل عالماً بحالها دون المخاطب .

وأما المجاز العقلى فهو إسناد الفعل أوما فى معناه إلى مُلابس له غير ماهو له بتأويل ، وللفعل ملابسات شتى (١) وأنواع العلاقة فى المجاز العقلى :

(١) المفعولية : فيما بنى للفاعل وأسند إلى المفعول به الحقيق ، كقوله تعالى « عيشة راضية » ، إذ هى مرضية ، فالإسناد مجازى ، وأصله رضى المؤمن عيشته . فأقيمت عيشته مقام المؤمن فى تعلق الفعل ، وهو الرضا بكل ، فأسندت « راضية » للضمير المستتر الذى هو للعيشة .

(٢) الفاعلية : فيما بنى للمفعول وأسند للفاعل الحقيق ، مثل : سيلٌ مُفعَمٌ ، لأن السيل هو الذى يفعم أى يملأ ، وأصله أفعم السيل الوادى ، أى ملأه .

(٣) المصدرية : فيما بنى للفاعل وأسند إلى المصدر مجازاً ، مثل : شعرٌ شاعر ، فقد أسند « شاعر » إلى ضمير المصدر ، وحقه أن يسند للفاعل أى الشاعر ، لأنه هو الفاعل الحقيق .

(٤) الزمانية : فيم بنى للفاعل وأسند للزمان لمشابهته الفاعل الحقيق فى ملابسة

---

(١) الإيضاح للخطيب القزوينى ١/١٠٦ :

الفعل لكل منهما مثل نهاره صائم ، وليله قائم ، لأن النهار لا يصوم ، والليل لا يقوم ، وإنما يصام فى النهار ويقام فى الليل ، والصائم الحقيق والقائم الحقيق هو الإنسان .

(٥) المكانية : فيما بنى للفاعل وأسند للمكان ، لمشابهته الفاعل الحقيق فى ملابسة الفعل لكل منهما مثل جرى النهر ، فإن النهر مكان جرى الماء ، وهو لا يجرى وإنما يجرى ما فيه ، وهو الماء .

(٦) السببية : فيما بنى للفاعل وأسند للسبب مجازاً ، مثل بنى الأمير المدينة ، فإن الأمير لم يبن ، ولم يزاول عملية البناء ، وإنما بنى العمال بسبب أمره .

* * *

والواقع أن هذه الملابسات بين المسند والمسند إليه من القوة بدرجة لا تخفى ، والكلام فى حقيقته ليس إلا ضرباً من الترابط بين الأثر والمؤثر ، وقد وضحت هذه العلائق للذهن وضوحاً بارزاً . وهذا الوضوح المعنوى هو الذى برزت علاماته فى العبارة ، وقد سبق أن قدمنا أن المجاز إذا اشتهر وجرى على الألسنة كان أوضح من الحقيقة ، بل إنه يوصف بالحقيقة ، وينزوى الوضع اللغوى وهو الأصل أمام شهرة المجاز وجريه على الألسنة ، حتى لقد تصبح الحقيقة الوضعية عندئذ أولى بكلمة المجاز من هذا المجاز المشهور ، وهذا أولى به أن يقال فى الرد على البلاغيين فى هذا البحث بالذات .

وليت لهذا البحث شيئاً من الأثر فى صناعة الأدب أو فى النقد ، إذن لوجدنا لهم ما يعتذرون به ، بل ربما كان مثل هذا البحث بالذات مظهراً من مظاهر غلبة علم الكلام وتوغله فى الدراسات البيانية ، وإفساده جوهرها . وإنك لترى أثر المتكلمين وأساليبهم فى البحث والجدل بالغة ذروتها فيما قدمنا من كلام الخطيب الذى يجعل للمؤمن كلاماً ، وللكافر كلاماً ، وللمعتزلى كلاماً ، وللجاهل كلاماً ، وكأنه نفذ إلى العقول ، ووصل إلى مكامن القلب والشعور ، وكل هذه العبارات

كما ترى يقولها المؤمن كما يقولها غير المؤمن ، مدفوعاً فى قولها بهذه العلائق الظاهرة ، وتلك الملابسات التى لا تنفصم بين الأثر والمؤثر .

فهذا البحث أولى به أن يضم إلى مباحث علم الكلام لأنه كلام فى الأثر والمؤثر ، والصنعة والصانع ، وهذا مايكشف عنه كلام عبد القاهر فى هـــذا الدرس الطويل الذى بسطه فى أسرار البلاغة ، وترى من بين عباراته الصريحة أنه يبحث فى الدين ، أكثر مما يبحث فى الأدب والبيان . وهاك بعض عباراته :

(١) تقول : مرض زيد ، فتثبت المرض وصفاً له ، وهكذا سائر ما كان من افعال الغرائز والطباع . وذلك فى الجلة على ما لا يوصف الإنسان بالقدرة عليه ، نحو كرم وظرف وحسن وقبح وطال وقصر . (٣١٧) .

(٢) وذلك فى كل فعل دل على معنى يفعله الإنسان فى نفسه نحو قام وقعد ، إذا قلت : قام زيد ، فقد أثبت القيام فعلا له من حيث تقول فعل القيام ، وأثبته أيضاً وصفا له من حيث أن تلك الهيئة موجودة فيه ، وهو فى اكتسابه لها كالشخص المنتصب والشجرة القائمة على ساقها التى توصف بالقيام لا من حيث كانت فاعلة له ، بل من حيث كان وصفا موجودا فيها . (٣١٨) .

(٣) وقول الشاعر :

أشابَ الصَّغيرَ وأفنَى الكبيرَ كرُّ الغَداةِ ومَرُّ العَشِيّ

المجاز واقع فى إثبات الشيب فعلا للأيام ولكر الليالى ، وهو الذى أزيل عن موضعه الذى ينبغى أن يكون فيه ، لأن من حق هذا الإثبات أعنى إثبات الشيب فعلا ، ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى ، فليس يصح وجود الشيب فعلا لغير القديم سبحانه (٣٢٠) .

(٤) جاء فى الحديث « إن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا أو يُلِمّ » [١] فقد أثبت الإنبات للربيع ، وذلك خارج عن موضعه من العقل ، لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح فى قضايا العقول ، إلا أن ذلك على سبيل التأول ، وعلى العرف الجارى بين الناس أن يجعلوا الشىء إذا كان سببا أو كالسبب فى وجود الفعل من

---

(١) الحبط بفتحتين أن تأكل الماشية فتكثر حتى تنتفخ لذلك بطونها ، ولا يخرج عنها ما فيها ، ومعنى يلم يقرب من ذلك .

فاعله كأنه فاعل . فلما أجرى الله سبحانه العادة وأنفذ القضية أن تورق الأشجار وتظهر الأنوار وتلبس الأرض ثوب شبابها فى زمان الربيع صار يتوهم فى ظاهر الأمر ومجرى العادة كأن لوجود هذه الأشياء حاجة إلى الربيع ، فأسند الفعل إليه على هذا التأويل والتنزيل (٣٣٥)

وينقسم المجاز العقلى باعتبار حقيقية الطرفين ومجازيتهما أربعة أقسام :

(١) ما طرفاه — وهما المسند والمسند إليه — حقيقتان لغويتان نحو بنى الوزير المدينة ، لأن البناء هو المسند والوزير وهو المسند إليه حقيقتان ، لاستعمال كل منهما فى معناه اللغوى ، ولا مجاز إلا فى الإسناد ، الذى أضيف فيه الفعل لغير فاعله الحقيقى ، وكقول النعمان بن بشير :

ألم تبتدركم يومَ بدرٍ سُيوفُنا وليلك عما نابَ قومَك نائمُ

فالليل والنوم حقيقتان : لاستعمال كل منهما فى معناه اللغوى ، ولا مجاز إلا فى إسناد « نائم » إلى ضمير الليل ، والليل لا ينام ، وإنما ينام فيه وكقول الشاعر :

نَهارِى بأشرافِ التِّلاعِ مُوكَّلٌ وليلِى إذا ما جَنَّنى الليلِ آرقُ

(٢) ما طرفاه مجازان لغويان ، مثل قولهم أحيا الأرض شباب الزمان ، فإن الإحياء ، الذى هو إيجاد الحياة ، قد استعمل فى غير معناه ، وهو إيجاد نضارة الأرض وإحداث خضرتها ، فنى « أحيا » استعارة تبعية وذلك أنه شبه إيجاد الخضرة وأنواع الأزهار بإعطاء الحياة وإيجادها ، ووجه الشبه أن كلا منهما أحدث منفعة وحسناً . وكذلك الشباب وهو المسند إليه معناه الأصلى كون الحيوان فى زمن ازدياد قوته ، وإنما سمى هذا المعنى شباباً ، لأن الحرارة الغريزية حينئذ تكون مشبوبة مشتعلة ، من شب النار أشعلها . وقد استعير لكون الزمان فى ابتداء حرارته الملابسة له ، وفى ابتداء ازدياد قواه ، ووجه الشبه كون كل من الابتداءين مستحسناً ، لما يترتب عليه عكس الهرم الذى يكون فى آخر الزمان . فالطرفان مجازان لغويان ، والإسناد مع ذلك مجاز عقلى ، ولا منافاة بينهما[1] .

---

(١) مواهب الفتاح — شروح التلخيص ١/٢٤٩ .

(٣) ما كان المسند فيه حقيقة والمسند إليه مجازاً لغوياً ، نحو أنبت الزهر شباب الزمان ، فالمسند وهو إنبات الزهر حقيق ، والمسند إليه شباب الزمان مجازى ، والإسناد عقلى .

(٤) ماكان المسند فيه مجازا لغوياوالمسندإليه حقيقة ، نحوأحيا الأرض الربيع ، وقول الرجل لصاحبه أحيتنى رؤيتك ، أى آنستنى وسرتنى ، فقد أسند فى الأول الإحياء وهو مجاز إلى الربيع وهو حقيقة . وفى الثانى جعل الحاصل بالرؤية من الأنس والمسرة حياة ، ثم جعل الرؤية ، وهى حقيقة ، فاعلة له . ومثله قول أبى الطيب المتنبى :

وتُحْيي له المالَ الصوارمُ والقنا ويقتلُ ما تُحْيي التبسُّمُ والجَدا[1]

جعل الزيادة والوفور حياة للمال ، وتفريقه فى العطاء قتلا له ، ثم أثبت الإحياء فعلا للصوارم ، والقتل فعلا للتبسم ، مع أن الفعل لا يصح منهما . ونحوه قولهم : أهلك الناس الدينار والدرهم ، جعلت الفتنة إهلاكا ، ثم أثبت الإهـــلاك فعلا للدينار والدرهم .

ولا يختص المجاز العقلى بأسلوب الخبر ، بل يجرى فى الإنشاء أيضاً ، كقوله تعالى حكاية عن فرعون « يا هامان ابن لى صرحاً » فإن البناء فعل العملة بأمر هامان ، وقوله أيضاً « فأوقدْ لى ياهامان على الطين فاجعـــل لى صرحاً » ، وقوله تعالى : « فلا يُخرِجنّكما من الجنّةِ فتشقَى » .

ومن الإسناد المجازى فى الإنشاء قولك : لِيجدّ جَدُّك ، أى لتعظم عظمتك ، بمعنى لتجد أنت ، أى لتعظم عظمة ، وليصُمْ نهارك ، أى لتصُمْ أنت فى نهارك .

---

(١) الجدا : العطاء .

المجاز المرسل

تقدم أن المجاز اللغوى ينقسم قسمين ، هما المجاز المرسل ، والمجاز الاستعارى ، وأن (المرسل) ما كانت علاقته غير المشابهة ، و (الاستعارى) ما كانت العلاقة فيه المشابهة .

والمجاز اللغوى يأتى فى اللفظ المفرد ، فيكون فى استعمال الكلمة فى غير ما وضعت له عند أهل اللغة ، لعلاقة (١) مع قرينة (٢) تمنع من إراد المعنى الوضعى .

ويأتى (المجاز اللغوى) فى المركب أيضاً ، إذا استعمل التركيب فى غير ما وضع له ، كقولك للحائر المتردد فى أمر : مالى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ؟ .

فالمجاز المرسل : ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه ، مثل لفظ « اليد » إذا استعملت فى النعمة ، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة ، ومنها تصل إلى المقصود بها ، ويشترط أن يكون فى الكلام إشارة إلى المولى لها ، فلا يقال : اتسعت « اليد » فى البلد ، أو : اقتنيت « يداً » كما يقال : اتسعت النعمة فى البلد . أو اقتنيت نعمة . وإنما يقال : جلت يده عندى ، وكثرت أياديه لدىّ ، ونحو ذلك .

ونظير هذا قولهم فى صفة راعى الابل : إن له عليها أصبعاً ، أرادوا أن يقولوا : له عليها أثر حذق ، فدلوا عليه بالأصبع ، لأنه ما من حذق فى عمل يد إلا وهو

---

(١) العلاقة هى الأمر الذى يقع به الارتباط بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى ، فيصح الانتقال من الأول الى الثانى ، وهى فى المجاز إما المشابهة نحو أقبل الأسد ، تريد رجلا كالأسد فى الجراءة ، وإما غير المشابهة كالمحلية فى قوله تعالى : (يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم) يريد بألسنتهم ، والأفواه محل الألسنة.

(٢) القرينة هى الأمر الذى يصرف الذهن عن المعنى الوضعى الى المعنى المجازى ، وهى إما عقلية نحو أقبل الأسد ، والسامع يرى رجلا ، وإما لفظية نحو بين هؤلاء الرجال أسد فى يمينه سيف صارم ، فـ « بين هؤلاء الرجال » و « فى يمينه سيف » قرينة لفظية .

مستفاد من حسن تصريف الأصابع ، واللطف فى رفعها ووضعها كما فى الخط والنقش.

وكلفظ « اليد » أيضاً إذا استعملت فى القدرة ، لأن أكثر مايظهر سلطانها فى اليد ، وبها يكون البطش والضرب والقطع والأخذ والدفع والوضع والرفع ، وغير ذلك من الأفعال التى تنبىء عن وجوه القدرة ومكانها .

وعلاقات المجاز المرسل كثيرة منها :

(١) الجزئية : وهى تسمية الشىء باسم جزئه ، كالعين فى الربيئة [١] ، لكون الجارحة هى المقصودة فى كون الرجل « ربيئة » وما عداها لايغنى شيئا مع فقدها، فصارت كأنها الشخص كله . وعليه قوله تعالى : « قم الليل إلا قليلا » أى صَلِّ ، ونحوه : « لاتقمْ فيه أبداً » أى لا تصل ، ونحو : « فتحريرُ رقبةٍ مؤمنة » وحقيقته فتحرير عبد مؤمن ، ونحو قول الشاعر :

وكمْ عَلَّمْتُهُ نظمَ القوافِي ... فلمّا قال قافيــــةً هجاني

وحقيقته وكم علمته نظم الشعر ، والقافية جزء من هذا الشعر .

وقد اشترطوا فى العلاقة أن يكون الكل مركباً تركيباً حقيقيّاً ، فلا يعبّر بالأرض عن مجموع الأرض والسماء ، وأن يستلزم انتفاء هذا الجزء انتفاء ذلك الكل ، وأن يكون لهذا الجزء مزيد اختصاص بالمعنى المقصود كما تقدم .

(٢) الكلية : فيما إذا ذكر اسم الكل وأريد الجزء ، نحو قوله تعالى « يجعلون أصابعهم فى آذانهم » أى أناملهم فأطلق الأصابع الموضوعة للأعضاء المعلومة ، وأراد الأناملَ ، وجعل الأصابع بتمامها فى الآذان غير واقع . وقال الزمخشرى فى الكشاف عند الكلام على مجاز الآية السابقة : مثله قوله تعالى « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم » وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » إذ المراد فى الأولى أيديكم إلى المرافق ، وفى الثانية فاقطعوا أيديهما إلى الرسغ .

(٣) السّببية : بأن يطلق لفظ السبب ويراد المسبب ، نحو قولهم : رعينا الغيث

---

(١) الربيئة اسم الشخص الرقيب

أى النبات الذى سببه الغيث ، فسمى النبات غيثاً لأن الغيث سبب النبات .

ومنه تسمية القدرة يداً فى قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » أى قدرته ، فان اليد سبب القدرة . ومنه قول عمرو بن كلثوم :

ألاَ لايجهلَنْ أحد علينا فنجهلَ فوقَ جَهْلِ الجاهلِينَا

أى لايسفهنّ أحد علينا فنجازيه ونعاقبه بما هو أشد من سفه السفهاء .

(٤) المسبَّبيَّة : فيما إذا ذكر لفظ المسبَّب وأريد السبب ، نحو أمطرت السماء نباتاً ، فذكر النبات وأريد الغيث ، والنبات مسبَّب عن الغيث . وكذا قوله تعالى « وينزّل لكم من السماءِ رزقاً » أى مطراً هو سبب الرزق ، وكقوله تعالى « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » أى مالاً تتسبب عنه النار .

(٥) اعتبار ماكان : أى تسمية الشىء باسم ماكان عليه ، نحو « وآتوا اليتامى أموالهم » أى الذين كانوا يتامى ، فإنهم لايسمون يتامى بعد البلوغ الذى تدفع فيه إليهم أموالهم . وقوله تعالى « إنه من يأتِ ربَّه مجرماً » سماه مجرماً باعتبار ماكان عليه فى الدنيا من الإجرام .

(٦) اعتبار مايكون : أى إطلاق اسم الشىء على مايئول إليه ، كقوله تعالى « إنى أرانى أعصر خمراً » ، وقوله تعالى « إنك ميّت وإنهم ميتون » وقوله عز وجل « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » . أى أعصر عنباً يكون خمرا ، وأنت وهم أحياء ستموتون ، ويشبون ويكبرون ، فيفجرون ويكفرون .

(٧) المحلية : فيما إذا ذكر لفظ المحل وأريد الحال فيه ، نحو قولهم « جرى الميزاب » يريد ماءه ، وكقوله تعالى « فليدع ناديَه » يريد المجتمعين فى النادى . وقوله عزّ وجلّ « واسأل القرية التى كنا فيها » أطلق لفظ القرية وأراد سكانها ، وقد يكون هذا من مجاز الحذف ، أى حذف المضاف ، أى ماء الميزاب ، وأهل النادى وسكان القرية .

(٨) الحالية : وهى عكس السابقة ، فيما إذا ذكر لفظ الحالّ ، وأريد المحلّ لما بينهما من الملازمة ، نحو « وأما الذين ابيضت وجوههم فنى رحمة الله هم فيها خالدون » أى فى جنته التى تحل بها الرحمة . ونحو قوله تعالى « خذوا زينتكم عند كل مسجد » أى لباسكم ، لحلول الزينة فيه ، فالزينة حالّ واللباس محلها . ونحو قول الشاعر :

قلْ للجبانِ إذا تأخَّر سَرْجُهُ   هلْ أنتَ من شَرك المنيَّةِ نَاجِ ؟

يريد إذا تأخر فرسه ، والسرجُ حالٌّ ، والفرس محلٌّ له .

(٩) الآلية : إذا ذكر اسم الآلة وأريد الأثر الذى ينتج عنها ، نحو « إنى أتتنى لسانٌ ماأسرُّ بها » أراد باللسان الخبر ، واللسان أداته ، وكقوله تعالى « واجعل لى لسان صدق فى الآخرين » أى ذكراً حسناً ، واللسان أداة هذا الذكر ، ونحو « فأتوا به على أعين الناس » أى على مرأى منهم ، والأعين آلة الرؤية .

(١٠) المجاورة : نحو خلت الراوية ، تريد المزادة أوالسقاء ، والراوية فى الأصل البعير يحملها ، سميت باسمه لكونه حاملاً أو مجاورا لها عند الحمل . ومن المجاورة الذهنية أو الذكرية التغليب ، فى مثل قابلت أبويك ، ويثيب الله القانتين ، وأنت تريد القانتين والقانتات ، ونحو قوله تعالى « إلا امرأته كانت من الغابرين » .

محاسن المجاز المرسل :

والعدول عن الحقيقة إلى المجاز المرسل يحقق أغراضاً عظيمة فى صناعة البيان منها :

(١) أن المعنى إذا عبّر عنه باللفظ الدال على الحقيقة ، حصل كمال العلم به من جميع وجوهه ، وإذا عبّر عنه بلفظ المجاز لم تعرف تلك الوجوه على جهة الكمال ، فيحصل عن التعبير بالمجاز تشوق إلى تحصيل الكلام . وهذا عامل نفسى ، لأنّ فى هذا التجوز استثارة لمكامن الشوق ، وجذباً للانتباه ، ووعى ما فى النص الأدبى من وجوه الحسن والجمال .

(٢) قد يكون لفظ المجاز أخفّ من الحقيقة على اللسان ، لخفة اللفظ المفرد

على اللسان والسمع ، أو لخفة وزنه ، أو لسلامته ، وذلك يقتضى السهولة ، فيعدل المتكلم إلى لفظ المجاز لهذا . ومن أمثلة ذلك إطلاق « العين » على الربيئة ، وهو الرقيب ، فإن العين أخف من الربيئة على السمع واللسان ، وهى أيضاً أعرف لدى السامع والقارىء من لفظ « الربيئة » .

(٣) قد تكون لفظة المجاز أصلح للقافية إذا كان الكلام شعراً ، أو للتسجيع إذا كان الكلام نثراً ، وقد لا يصلح لفظ الحقيقة لتحقيق هذا الغرض .

(٤) وقد تكون الكلمة المجازية مألوفة الاستعمال ، والحقيقة غريبة أووحشية ، فيكون لفظ المجاز أخف ، ويحصل به من الأنس ما لا يحصل بلفظ الحقيقة .

(٥) والمجاز المرسل يعين على توسيع اللغة ، والافتنان فى التعبير ، ويساعد الأديب على إيراد المعنى الواحد بصور مختلفة .

(٦) وكثيراً مايعين المجاز المرسل المتكلم على تحقيق غرضه من التعظيم أوالتحقير ، كقولك : رأيت القاضى ، تريد طالب القانون ؛ وكقولك : انظر إلى الجيفة كيف يطغى ، تريد من سيموت فيكون جيفة ،

(٧) ويفيد المجاز المرسل المبالغة ، كما فى قوله تعالى « يجعلونَ أصابعهم فى آذانهم من الصواعق » أى أناملهم ، وعبّر بالأصابع إشعاراً بشدة رعبهم ، وكقوله تعالى « وآتوا اليتامى أموالهم » فقد عبر عنهم باليتامى ، إشارة إلى وجوب المسارعة بدفع الأموال إليهم ، فى وقت هم فيه كأن اسم اليتيم باقٍ فيهم لم يفارقهم .

(٨) ويحقق المجاز أيضاً الإيجاز ، وهو مقصد من أهم مقاصد البلاغة فإذا قلت . جرى الوادى ، كان أوجز من قولك : جرى ماء الوادى ، وكان فيه أيضاً إشعار بكثرة الماء وعمومه جميع أجزاء الوادى .

وهكذا لا يلجأ إلى المجاز إلا لتحقيق غاية فى صناعة الكلام من أمثال الغايات السابقة ، فإذا لم يحقق المجاز غاية من تلك الغايات أوغيرها ، ولم يكن له أثر فى تقويم اللفظ أو تحسين المعنى ، فلا ينبغى العدول عن الحقيقة إليه .

الاستعارة

إن معنى (الاستعارة) فى المجاز هو معناها فى الحقيقة ، والثانى أصل الأول وأساسه ، فالرجل يستعير من الرجل بعض ماينتفع به ، مما عند المعير وليس عند المستعير ، ومثل هذا لايقع إلا بين شخصين بينهما تعارف وتعامل ، فتقضى تلك المعرفة استعارة أحدهما من الآخر . فإذا لم يكن بينهما معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر من أجل الانقطاع وفقد الصلة والعلاقة .

وهذا الحكم جار فى الاستعارة المجازية ، فإنك لاتستعير أحد اللفظين للآخر ، إلا بواسطة التعارف المعنوى ، كما أن أحد الشخصين لايستعير من الآخر إلا بواسطة المعرفة بينهما [1] .

ولعل أقدم من ذكر الاستعارة من علماء الأدب العربى الجاحظ (٢٥٥ هـ) ، فقد قال فى قول النمرين تولب :

أعاذلُ إن يصبحْ صداى بقفرة ... بعيداً نآنى صاحبى وقريبى

ترَىْ أن ما أبقيتُ لم أكُ ربّهُ ... وأنّ الذى أمضيتُ كان نصيبى

الصدى هنا (مستعار) أى أصبحت أنا [2] . وفى قول الشاعر :

وطفقتْ سحابة تغشاها ... تبكى على عراصها عيناها

... جعل المطر بكاء من السحاب ، على طريق (الاستعارة) وتسمية الشىء باسم غيره إذا قام مقامه [3] . وجاء بعده عبدالله بن المعتز (٢٩٦ هـ) فكتب كتابه (البديع) وجعل أول كلام له بعد المقدمة فى الاستعارة ، بقوله : من الكلام البليغ قول الله تعالى « وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم » ، ومن الشعر البديع قول الشاعر :

---

(١) الطراز ١ / ٢٠٠ (٢) البيان والتبين ١ / ٢٨٤ (٣) البيان والتبين ١ / ١٥٣

أوردتهمْ وصدورُ العيسِ مُسنفَةٌ
والصبحُ بالكوكب الدريِّ منحورُ (١)

وإنما هو استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها ، مثل : أم الكتاب ، جناح الذل (٢) . وبعد ذلك تكلم ابن المعتز فى فنون البديع بعد أن جعل الاستعارة أول فنّ منها .

وتوالى بعد ذلك العلماء والنقاد يبحثون الاستعارة فيما يبحثون من فنون البيان ، حتى أصبحت باباً يمكن أن يعد أهم أبواب علم البيان ، وأخذت موضعها بين موضوعاته ، وكثر الكلام فى تعريفها وأقسامها .

* * *

ولعل هذين التعريفين القديمين اللذين أثرا عن الجاحظ وابن المعتز ، هما الأصل الذى روعى فى محاولات العلماء للتعريف والتحديد ، وكل تعريف قديم أو مستحدث لا يخرج فى جوهره عن جوهر هاتين الكلمتين المأثورتين . والأساس فى الاستعارة النقل من الأصل المعروف أو المعنى الذى دل عليه باللفظ الوضعى ، إلى شيء آخر لم يوضع له ذلك اللفظ ، ولم يعرف به عند أصحاب اللغة وواضعيها ، وفى ذلك يقول عبد القاهر . أما المجاز — وهو يقصد به هنا مايشمل الاستعارة وغيرها — فقد عول الناس فى حده على حديث النقل ، وأن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز . . ثم يذكر (الاستعارة) بلفظها الصريح ، ويقول فيها : (الاستعارة) أن تريد تشبيه الشيء بالشيء ، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره ، وتجيء إلى اسم المشبه به ، فتعيره المشبه وتجريه عليه ، تريد أن تقول : رأيت رجلا هو كالأسد فى شجاعته وقوة بطشه سواء ، فتدع ذلك وتقول « رأيت أسداً » . وضرب آخر من الاستعارة ، وهو ما كان نحو قوله « إذ أصبحت بيد الشمال زمامها » ، هذا الضرب وإن كان الناس يضمونه إلى الأول

---

(١) مسنفة مشدودة بالسناف ، وهو خيط يشد به البعير ، ومعنى منحور بالكوكب الدرى : أى صار الكوكب فى نحره .

(٢) كتاب البديع لابن المعتز : ص ١٧ .

حيث يذكرون الاستعارة ، فليسا سواء ، وذاك أنك فى الأول تجعل للشىء الشىء ليس له ، وفى الثانية تجعل للشىء الشىء له [1] .

فالأساس الذى تقوم عليه الاستعارة هو التشبيه ، ولذلك عد أصلا وعدت الاستعارة فرعا له ، ومنذ ابتداء البحث فيهما والعلماء يخلطونهما ، فيجعلون بعض الاستعارات تشبيهات ، وكثيراً ما يعكسون ، فيطلقون على بعض التشبيهات لقب الاستعارة . فقول الوأواء الدمشقى :

وأسبلتْ لؤلؤاً من نرجسٍ وسقتْ ... ورداً وعضّتْ على العُنّابِ بالبرَدِ

عده أبو هلال العسكرى من أتم التشبيه [2] . لأنه شبه خمسة أشياء بخمسة أشياء فى بيت واحد : الدمع باللؤلؤ ، والعين بالنرجس ، والخد بالورد ، والأنامل بالعناب لما فيهن من الخضاب ، والثغر بالبرد . وكذلك فعل ببيتى أبى نواس :

يا قمراً أبصرتُ فى مأتمٍ ... يندبُ شجواً بين أترابِ

يبكى فيُذرى الدرَّ من نرجسٍ ... ويلطمُ الوردَ بعُنّابِ

ويجعل من الاستعارة مثل قول الشاعر :

صفتْ مثل ماتصفُو المدامُ خلاله ... ورقّت كما رقّ النسيم شمائلُه

وكثير من العلماء ينحون هــذا المنحى ، حتى كأنهم لايفرقون بين التشبيه والاستعارة . ومن هؤلاء أبو هلال والغانمى والخفاجى وغيرهم من علماء البيان ، فإنهم يعدون التشبيه المضمر الأداة استعارة ، فلا يكون التشبيه إلا إذا كانت فيه تلك الأداة مميزة له ، ولهم فى هـذا حجتان : أولاهما ، أن الاستعارة ليس لها آلة ، والتشبيه له الآلة ، فما كانت فيه آلة التشبيه ظاهرة فهو تشبيه ، وما لم تكن فيه ظاهرة فهو استعارة ، فقولك « زيد الأسد » لا آلة فيه ، فوجب كونه استعارة .

والحجة الثانيــة : أن المفهوم من قولنا « زيد أسد » مثل المفهوم من قولنا

---

(١) دلائل الإعجاز : ص ٥٣

(١) كتاب الصناعتين : ص ٢٥١ .

« لقيت الأسد » و « زارنى الأسد » فإذا كان مفهومهما واحداً فى المبالغة فى المجاز ، فإذا قضيت بكون أحدهما استعارة وجب أن يكون الآخر كذلك من غير تفرقة بينهما .

وهذا الكلام قريب مما قاله أرسطو ، وهو أن التشبيه استعارة ، وذلك أنه قليل الاختلاف عنها ، فعند مايقول الشاعر عن رجل « انطلق كالأسد » يكون تشبيهاً ، وأما عند ما يقول « انطلق هذا الأسد » فيكون هذا استعارة [١] .

وعلى هذا فإن التشبيه عند بعض العلماء ضربان : تشبيه تام ، وتشبيه محذوف ، فالتشبيه التام أن يذكر المشبه والمشبه به ، والمحذوف أن يذكر المشبه دون المشبه به ويسمى استعارة ؛ وهذا الاسم وضع للفرق بينه وبين التشبيه التام ، وإلا فكلاهما يجوز أن يطلق عليه اسم التشبيه ، ويجوز أن يطلق عليه اسم الاستعارة ، لاشتراكهما فى المعنى [٢] .

ولقد اعترض على هذا الخلط إمام من أئمة النقد فى القرن الرابع ، وهو القاضى الجرجانى صاحب « الوساطة » فقد رأى أنه ورد مايظنه الناس استعارة وهو تشبيه أومثل ، وأن بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة ، عدّ فيها قول أبى نواس :

والحبُّ ظهرٌ أنت راكبُهُ   فإذا صَرفتَ عنانهُ انصرَفا

وليس هذا وما أشبهه استعارة ، وإنما معنى البيت أن الحب مثل ظهر ، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه ، فهو إما ضرب مثل ، أو تشبيه شىء بشىء .

وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل ، ونقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها ، وملاكها تقريب الشبه ، ومناسبة المستعار له للمستعار منه ، وامتزاج اللفظ بالمعنى ، حتى لايوجد بينهما منافرة ، ولا يتبين فى أحدهما إعراض عن الآخر [٣] .

---

(١) النقد المنهجى : ص ٤٥ . (٢) المثل السائر : ص ٢١٤ .
(٣) الوساطة بين المتنبى وخصومه : ص ٤٠ .

ويرى عبد القاهر أن الاسم إذا قصد إجراؤه على غير ما هو لمشابهة بينهما كان ذلك على وجهين :

أحدهما : أن يسقط ذكر المشبه حتى لا يعلم من ظاهر الحال أنك أردته من أول الأمر وبمجرد اللفظ . وذلك أن تقول : « عنّت لنا ظبية » وأنت تريد امرأة ، و « وردنا بحراً » وأنت تريد الممدوح . فأنت فى هذا النحو من الكلام إنما تعرف أن المتكلم لم يرد ما الاسم موضوع له فى أصل اللغة ، بدليل الحال ، أو إفصاح المقال بعد السؤال ، أو بفحوى الكلام وما يتلوه من الأوصاف ؛ مثال ذلك أنك إذا سمعت قوله :

تَرَنَّحَ الشَّرْبُ واغتالتْ حُلومَهُمُ ... شمسٌ تَرَجَّلُ فيهمْ ثم ترتحلُ

استدللت بذكر الشرب ، واغتيال الحلوم ، والارتحال ، أنه أراد قينة . ولو قال « ترجلتْ شمس » ولم يذكر شيئاً غيره من أحوال الآدميين لم يعقل قطُّ أنه أراد امرأة إلا بإخبار مستأنف ، أو شاهد آخر من الشواهد .

ولذلك تجد الشيء يلتبس منه حتى على أهل المعرفة ، كما روى أن عدىّ بن حاتم اشتبه عليه المراد بلفظ الخيط فى قوله تعالى « حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » وحمله على ظاهره ، فقد روى أنه قال لما نزلت هذه الآية أخذت عقالا أسود وعقالا أبيض ، فوضعتهما تحت وسادتى ، فنظرت فلم أتبيّن ، فذكرت ذلك للنبي صلّى الله عليه وسلم ، فقال : إنّ وسادك لطويل عريض ، إنما هو الليل والنهار .

والوجه الثانى : أن يذكر كل واحد من المشبه والمشبه به ، فتقول : « زيد أسد » و « هند بدر » و « هذا الرجل الذى تراه سيف صارم على أعدائه » . وفى إطلاق الاستعارة على هذا الضرب بعض الشبهة .

والوجه الذى يقتضيه القياس ، وعليه يدل كلام القاضى فى الوساطة ، ألا تطلق (الاستعارة) على نحو قولنا « زيد أسد » و « هند بدر » . ولكن نقول هو (تشبيه) -

---

(١) الشرب جماعة الشاربين ، وترجلت الشمس ارتفعت ، والمراد تظهر ويسطع ضوؤها .

فإذا قال : « هو أسد » لم تقل : استعار له اسم الأسد ، ولكن تقول : شبهه بالأسد .

وتقول فى الضرب الأول : إنه (استعارة) لا تتوقف فيه ولا تتحاشى ألبتة . وإن قلت فى القسم الأول : إنه (تشبيه) كنت مصيبا ، من حيث تخبر عما فى نفس المتكلم وعن أصل الغرض . وإن أردت تمام البيان قلت : أراد أن يشبّه المرأة بالظبية فاستعار لها اسمها مبالغة .

فإن قلت : فكذلك ُقلْ فى قولك « زيد أسد » إنه أراد تشبيهه بالأسد فأجرى اسمه عليه ، ألا ترى أنك ذكرته بلفظ التنكير ، فقلت « زيد أسد » كما تقول : زيد واحد من الأسود ، فما الفرق بين الحالين ، وقد جرى الاسم فى كل واحد منهما على المشبه ؟

فالجواب : أن الفرق بيّن ، وهو أنك عزلت فى القسم الأول الاسم الأصلى عنه واطّرحته ، وجعلته كأنه ليس باسم له ، وجعلت الثانى هو الواقع عليه والمتناول له ، فصار قصدك التشبيه أمراً مطوياً فى نفسك مكنوناً فى ضميرك . وصار فى ظاهر الحال وصورة الكلام وقضيّته ، كأنه الشىء الذى وضع له الاسم فى اللغة ؛ وتصوّر أن تعلّقه الوهم كذلك .

وليس كذلك القسم الثانى لأنك قد صرّحت فيه بالمشبّه ، وذكرك له صريحاً يأبى أن تتوهم كونه من جنس المشبّه به . وإذا سمع السامع قولك « زيد أسد » و « هذا الرجل سيف صارم على الأعداء » استحال أن يظن — وقد صرّحت له بذكر زيد — أنك قصدت أسداً وسيفاً . وأكثر ما يمكن أن يدّعى تخيّله فى هذا أن يقع فى نفسه من قولك : « زيد أسد » حال الأسد فى جراءته وإقدامه وبطشه . فأما أن يقع فى وهمه أنه رجل وأسد معاً بالصورة والشخص فمحال .

ولما كان كذلك كان قصد التشبيه من هذا النحو بيناً لائحاً وكائنا من مقتضى الكلام ، وواجبا من حيث موضوعه ، حتى إن لم يحمل عليه كان محالا ؛ فالشىء الواحد لا يكون رجلاً وأسداً ، وإنما يكون رجلا وبصفة الأسد فيما يرجع إلى

غرائز النفوس والأخلاق ؛ أو خصوص فى الهيئة كالكراهة فى الوجه . وليس كذلك الأول ، لأنه يحتمل الحمل على الظاهر على الصحة ، فلست بممنوع من أن تقول : « عَنّتْ لنا ظبية » وأنت تريد الحيوان ، و « طلعت الشمس » وأنت تريد الشمس ، كقولك طلعت اليوم شمس حارّة ، وكذلك تقول : « هززت على الأعداء سيفا » وأنت تريد السيف ، كما تقوله وأنت تريد رجلا باسلا استعنت به ، أو رأياً ما ضياً وفتقت فيه ، وأصبت به من العدوّ ، فأرهبته وأثرت فيه .

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يفصل بين القسمين ، فيسمى الأول (استعارة) على الإطلاق ، ويقال فى الثانى إنه (تشبيه) فأما تسمية الأول تشبيها فغير ممنوع ولا غريب ، إلا أنه على أنك تخبر عن الغرض ، وتنبئ عن مضمون الحال ، فأما أن يكون موضوع الكلام وظاهره موجباً له صريحاً فلا[1] .

وبهذا اتضحت معالم الاستعارة واستقلت عن أصلها الذى استمدت منه وهو التشبيه ، وأصبح التفريق بينهما أمراً معنوياً ، وقيل إن دلالة التشبيه دلالة وضعية ؛ وإن دلالة الاستعارة دلالة عقلية ، وألحقت بباب المجاز ، بل كانت أهم فروع ذلك المجاز .

وللاستعارة عند البلاغيين تعريفات كثيرة منها :

(١) الاستعارة عند الرمانى[2] هى استعمال العبارة فى غير ما وضعت له فى أصل اللغة . ونقل عنه أنه عرفها بأنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة[3] .

وقد أبطل ابن الخطيب ذلك من أربعة أوجه :

الأول : أنه يلزم أن يكون كل مجاز استعارة ، وذلك باطل .

الثانى : أن تكون الأعلام المنقولة استعارة ، وهو محال .

---

(١) أسرار البلاغة : ٢٨.

(٢) نقل هذا التعريف ابن رشيق فى العمدة ١/١٨٢

(٣) نقل هذا التعريف ابن سنان الخفاجى — انظر سر الفصاحة : ص ١٣٤

الثالث : أن يكون ما استعمل من اللفظ على سبيل الغلط فى غير موضعه للجهل به استعارة .

الرابع : أن هذا التعريف ، يعنى تعريف الرُّمانى ، لا يتناول الاستعارة التخييلية(١) .

(٢) الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما بسبب ما ، وهذا الحد فاسد ، لأن التشبيه يشارك الاستعارة فيه .

(٣) الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما ، مع طى ذكر المنقول إليه(٢) .

(٤) الاستعارة ذكر الشىء باسم غيره وإثبات ما لغيره له ، لأجل المبالغة فى التشبيه(٣) .

(٥) الاستعارة تصييرك الشىء للشىء وليس به ، وجعلك الشىء للشىء وليس له ، بحيث لا يلحظ فيه معنى التشبيه صورة ولا حكماً(٤) .

(٦) الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها فى أصل اللغة إلى غيره لغرض(٥) .

(٧) أن تذكر أحد طرفى التشبيه ، وتريد به الطرف الآخر ، مدعيا دخول

---

(١) الاستعارة التخييلية تكون فى الاستعارة المكنية ، وهى التى يحذف فيها المشبه به ، ويثبت بها للمشبه الأمور المختصة بالمشبه به ، كما فى قول الشاعر :

وإذا المنية انشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

شبه الشاعر المنية فى نفسه بالسبع فى اغتيال النفوس بالقهر والغلبة ، ثم حذف المشبه به وأبقى شيئا من لوازمه وهى الأظفار ، التى لا يكمل الاعتبار فى السبع إلا بها ، وإثبات الأظفار للمنية استعارة تخييلية . وسيأتى تفصيل لهذا ووجه الخلاف فيه .

(٢) المثل السائر : ص ٢٢ .

(٣) الطراز ١/٢٠١ وبديع القرآن لابن أبى الأصبع ١٨ وهو تعريف ابن الخطيب ، وهو قريب من تعريف الجاحظ كما سبق .

(٤) هذا هو التعريف المختار عند العلوى — انظر الطراز ١/٢٠٢ .

(٥) أبو هلال العسكرى — انظر الصناعتين . ص ٢٦٨

المشبه فى جنس المشبه به ، دالا على ذلك بإثباتك للشبه ما يخص المشبه به[1] .

(٧) الاستعارة مجاز علاقته المشابهة .

(٨) الاستعارة تشبيه حذف فيه أحد الطرفين .

أقسام الاستعارة :

— ١ —

(١) قال الله تعالى : « كتابٌ أنزلناه إليكَ لتخرج الناسَ من الظلمات إلى النور » أى من الضلالة إلى الهدى ، فقد استعيرت « الظلمات » للضلال ، لتشابههما فى عدم اهتداء صاحبهما ثم استعير لفظ « الظلمات » للضلال ، وكذلك استعير لفظ « النور » للإيمان لتشابههما فى الهداية . والمستعار له وهو الضلال والإيمان كل منهما محقق عقلا .

(٢) وقال الشاعر :

وصاعقةٍ فى كفّه ينكفى بها   على أرؤسِ الأعداءِ خمس سَحائبِ

استعار « الصاعقة » لنصل السيف ، لتشابههما فيما يوقعان من أذى على ما ينزلان عليه ، ثم استعير لفظ « الصاعقة » للنصل ، وكذلك استعار لفظ « السحائب » لأصابعه ، لتشابههما فى الخير والجود ، والمستعار له فى الأول وهو نصل السيف ، والمستعار له فى الثانى وهو أصابعه ، كل منهما محقق حسا . فى الآية والشعر أربع استعارات ، حذف من كل منها المشبه ، وصرح بلفظ المشبه به . ولذلك تسمى هذه الاستعارات وما أشبهها (تصريحية) ، وقد تسمى أيضاً (تحقيقية) لأن المستعار له فى كل منها محقق حسا كما فى البيت ، أو محقق عقلا كما فى استعارتى الآية الكريمة .

(٣) قال السرى الرفاء :

وقد كتبتْ أيدى الربيع صحائفــــاً   كأنّ سُطورَ السَّروِ حسناً سُطورُها[2]

---

(١) السكاكى — انظر مفتاح العلوم ١٩٦ .

(٢) السرو شجر عال .

شبه الربيع بالكاتب ، لأن كل منهما فى جمال ما يصدر عنه ، ولم يذكر لفظ المشبه به ، بل ذكر بعض لوازمه ، وهو الكتابة والأيدى والصحائف والسطور ، التى لا يظهر عمل الكاتب إلا بها .

(٤) إذا ما الدهرُ جرّ على أناسٍ كَلاكِلَهُ(١) أناخَ بآخرينَا
فقُلْ للشامتينَ بنا أفيقُوا سيلْقَى الشامتون كما لقينَا

فى البيت الأول شبه الدهر ، والمراد نوازله وأحداثه ، بالبعير ، ولم يصرح بلفظ المشبه به ، بل حذفه ، ورمز إليه بشىء من لوازمه ، من الكلاكل والإناخة، تنبيهاً على « البعير » وهو المشبه به المحذوف .

(٥) وقال أبو تمام :

لما انتضيتكَ(٢) للخُطوبِ كُفِيتُها والسيفُ لا يكفيك حتّى يُنتضَى

شبه ممدوحه وهو المخاطب بالسيف ، فى أن كلا منهما يلجأ إليه عند النوازل والشدائد ، ولم يصرح بلفظ المشبه به ، بل حذفه ورمز له بشىء من لوازمه ، وهو الانتضاء .

ففى هذه الأمثلة الثلاثة حذف لفظ المشبه به ، ورمز له بشىء من لوازمه ، وبقى المشبه . وما كان من الاستعارة على هذا النحو سُمِّى استعارة (مكنية) أو (استعارة بالكناية) .

ومن هذا يتبين أن الاستعارة من حيث ذكر أحد طرفيها نوعان :

(١) فالاستعارة بمعنى اللفظ المستعار ، إن كانت مذكورة فى نظم الكلام لفظا أو تقديرا ، فاستعارة مصرحة ، أى مصرح بها ، ويقال لها استعارة مصرح بها على الأصل و (استعارة تصريحية) نحو « أسد » فى قولك : عندى أسد يرمى ، ونحو « أسد » المدلول على الجملة الواقع فيها بنعم ، الواقعة فى جواب من قال : أعندك أسد يرمى ؟

---

(١) الكلاكل جمع كلكل وهو الصدر .

(٢) انتضى السيف جرده من غمده .

فالأولى مصرحة مذكورة لفظا ، والثانية مصرحة مقدرة ، إذ تقدير الكلام « عندى أسد يرمى » بقرينة السؤال .

(٢) وإن لم تكن الاستعارة ، بمعنى اللفظ المستعار ، مذكورة فى نظم الكلام ولا مقدرة ، بل ذكر ما يخصها ، أى لازمها ، كانت الاستعارة (مكنية) أى تسمى بذلك وتسمى (استعارة بالكناية) أيضاً . ومثالها قول الشاعر :

وإذا العنايةُ لاحَظَتْكَ عُيُونُها نَمْ فالمخاوفُ كلّهُنّ أمانُ

واصطدْ بها العنقاءَ فهى حبائلٌ واقتدْ بها الجوزاءَ فهى عِنانُ

شبه « العناية » بإنسان ، واستعاره لها فى نفسه ، وحذفه ، ورمز له بالعيون . ونحو قوله :

ولئنْ نطقتُ بشكر برِّك مفصحاً فلِسانُ حالى بالشكايةِ أنطقُ

شبه « الحال » بإنسان ، واستعاره لها ، وحذفه ، ورمز له باللسان . ونحو قوله :

وإذا المنيّةُ أنشبتْ أظفارَها ألفيْتَ كلَّ تميمةٍ لاتنفعُ

شبه المنيّة بالسّبع ، واستعير السبع للمنية فى النفس ، من غير ذكر السّبع ولا تقديره فى نظم الكلام ، وأشير إلى جعل السّبع المسكوت عنه مستعارا للمنية فى النفس بإثبات الأظفار التى هى من لوازم السبع للمنيّة ، فكانت الاستعارة بطريق الكناية[1] .

قال صاحب الكشاف : من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشىء المستعار ، ثم يرمزوا إليه بذكر شىء من روادفه ، فينبهوا بذلك الرمز على مكانه نحو ، شجاع يفترس أقرانه ، ففيه تنبيه على أن الشجاع أسد . وهذا الكلام صريح فى أن المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز إليه بذكر لوازمه ، ويكون ذلك لقصد التأكيد والمبالغة ، ويكون ذلك لخطاب الذكى دون الغبى .

---

(١) حسن الصنيع — على هامش انوار الربيع — ١٤٩ (مطبعة التقدم العلمية — القاهرة ١٣٢٢ هـ)

وقد يسمون الاستعارة بالكناية (التشبيه المضمر) ، لأن التشبيه يضمر فى النفس ، فلا يصرح بشىء من أركانه سوى المشبه ، ويدل على ذلك التشبيه المضمر فى النفس بأن يثبت للمشبه أمر مختص بالمشبه به ، من غير أن يكون هناك أمر متحقق حسا أو عقلا ، يطلق عليه اسم ذلك الأمر . فيسمى التشبيه المضمر فى النفس « استعارة بالكناية » وسميت كذلك لأنه لم يصرح به ، بل إنما دل عليه بذكر خواصه ولوازمه وقالوا إن إطلاق لفظ (الاستعارة) على هذا مجرد تسمية خالية عن المناسبة . ومثال ذلك قول لبيد :

وغداةِ ريحٍ قد كشفتُ وقِرّةٍ ... إذ أصبحتْ بيدِ الشمالِ زمامُها (١)

وذلك أنه جعل للشمال يداً ، ومعلوم أنه ليس هناك مشار إليه ، يمكن أن تجرى اليد عليه ، كإجراء الأسد والسيف على قولك : انبرى لى أسد يزأر ، وسللت على العدو سيفاً لا يفل . والظباء على النساء فى قول الشاعر :

من عَذيرِى من الظباءِ الغيدِ ... ومُجيرِى من ظُلمهنّ العتيدِ

والنور على الهدى والبيان فى قولك « أبديت نوراً ساطعاً » وكإجراء اليد نفسها على من يعز مكانه كقولك « أتنازعنى فى يد بها أبطش ، وعين بها أبصر » ؟ تريد إنساناً له حكم اليد وفعلها وغناؤها ودفعها ، وخاصة العين وفائدتها .

فإن معك فى كل هذا ذاتا ينص عليها . وترى مكانها فى النفس ، إذا لم تجد ذكرها فى اللفظ . وليس لك شىء من ذلك فى بيت لبيد ، بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن الشمال فى تصريف الغداة على حكم طبيعتها كالمدبر المصرّف لما زمامه بيده ، ومقادته فى كفه ، وذلك كله لا يتعدى التخيل والوهم ، والتقدير فى النفس ، من غير أن يكون هناك شىء يحس ، وذات تتحصل .

ولا سبيل لك إلى أن تقول : كنى باليد عن كذا ، وأراد باليد هذا الشىء أو جعل

---

(١) الغداة البكرة والصباح ، والقرة البرد ، والشمال أبرد الرياح . والمعنى : ورب صباح يوم بارد ذى رياح ، قد أصبح زمام برده بيد الرياح الشمال ، فهى تصرفه وتمعن فيه كيف شاءت ، قد كففته عن الإخوان بضرب الخمر والتدفئة والسماع ، يتحدث الشاعر عن فتوته وكرمه .

الشيء الفلاني يداً . كما تقول : كنى بالأسد عن زيد ، وعنى به زيداً ، وجعل زيداً أسداً . وإنما غايتك التي لا مطلع وراءها أن تقول أراد أن يثبت أن للشمال في الغداة تصرفاً كتصرف الإنسان في الشيء بقلبه ، فاستعار لها اليد حتى يبالغ في تحقيق التشبيه ، وحكم الزمام في استعارته للغداة حكم اليد في استعارتها للشمال ، إذ ليس هناك مشار إليه يكون الزمام كناية عنه . ولكنه وفى المبالغة شرطها من الطرفين ، فجعل على الغداة زماماً ليكون أتم في إثباتها مصرفة .

ويفصل بين القسمين أنك إذا رجعت في القسم الأول إلى التشبيه الذي هو المغزى من كل استعارة تفيد ، وجدته يأتيك عفواً ، كقولك في « رأيت أسداً » رأيت رجلا كالأسد ، ورأيت مثل الأسد ، أو شبيها بالأسد . وإن رمته في القسم الثاني وجدته لا يواتيك تلك المواتاة ، إذ لا وجه لأن تقول « إذ أصبح شيء مثل اليد للشمال » أو « حصل تشبيه باليد للشمال » وإنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تعمل التأمل والفكر ، وبعد أن تغير الطريقة وتخرج عن الحذو الأول . كقولك : إذ أصبحت الشمال ، ولها في قوة تأثيرها في الغداة ، شبه المالك تصريف الشيء بيده ، وإجراءه على موافقته ، وجذبه نحو الجهة التي تقتضيها طبيعته وتنحوها إرادته[1] .

فأنت لم ترد أن تجعل الشمال كاليد ومشبهة باليد ، كما جعلت الرجل كالأسد ومشبها بالأسد . ولكنك أردت أن تجعل الشمال كذي الأيدي من الأحياء .

وإثبات اللازم في الاستعارة المكنية يسمى (استعارة تخييلية) وهي قرينة المكنية . وإنما سمي استعارة لأنه استعير ذلك الإثبات من المشبه به للمشبّه ، وتخييلية لأن إثباته للمشبّه خيّل اتحاده مع المشبّه به . فذلك اللازم حقيقة ، أي مستعمل فيما وضع له ، لظهور أن المراد بالأظفار في قولنا « أظفار المنية نشبت بالأعداء » حقيقتها ، وإنما التجوز في إثباتها للمنيّة ، بمعنى أن ذلك الإثبات إثبات الشيء لغير ما هو له ، فليست التخييلية عند الجمهور من المجاز بمعنى الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له ، بل هي مجاز عقلي . والمكنية والتخييلية متلازمتان عند جمهور

---

(١) أسرار البلاغة : ص ٣٦ .

البلاغيين ، بمعنى أن المكنية لا تفارق التخييلية ، والتخييلية لا تفارق المكنية ضرورة أنها قرينتها ، ولا استعارة بدون قرينة ، ولا تكون قرينتها إلا تخييلية .

وذهب الخطيب إلى أن الاستعارة بالكناية التشبيه المضمر فى النفس ، والإثبات تخييل ... فكلّ من المنيّة والأظفار عنده مستعمل فى معناه الحقيق .

وذهب السكاكىّ إلى أنها لفظ المشبّه المستعمل فى المشبّه به بادّعاء أنّ المشبّه عين المشبه به ، وأنكر أن يكون غيره بقرينة ذكر اللازم . فالمنيّة عنده فى المثال مراد بها السّبُع بادّعاء أن الموت عين السبع ، وأنكر أن يكون غيره بقرينة إضافة الأظفار التى هى من خواص السبع ولوازمه ، وليس المراد من المنية عنده مجرد الموت ، حتى تكون مستعملة فى معناها الحقيق بل الموت المفروض وهو عين السبع . فلفظ المنيّة الموضوع للموت الحقيق مستعمل فى الموت المفروض عين السبع ، وهو غير الموضوع له ، فيكون استعارة . ولا يخفى تعسفه . والأظفار استعارة تخييلية ، بمعنى أن لفظ الأظفار استعير عنده لأمر تخيّلى وهمى ، لأنه لما استعملت المنية فى الموت المتحد بالسبع ادّعاء ، أخذ الوهم يخترع لها صورة مثل صورة الأظفار ، فاستعار لفظ الأظفار لذلك . ولا تلازم عنده بين التخييلية والمكنية .

وذلك أن الاستعارة المصرحة عنده تنقسم إلى تحقيقية ، وتخييلية ، ومحتملة التحقيقية والتخييلية .

فالأولى : هى ما كان المستعار له فيها محققا حسّا أو عقلا ، بأن كان اللفظ منقولا إلى أمر معلوم يمكن الإشارة إليه إشارة حسية أو عقلية ، فالأول كقول الشاعر :

لدَى أسدٍ شاكى السّلاح مُقذّفٍ له لِبَدٌ أظفارُه لم تقلَّمِ

والثانى كقوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم » . وذلك لأن المستعارة له فى البيت الرجل الشجاع وهو محقق حسّا ، وفى الآية ملة الإسلام ، أى الأحكام الشرعية وهى محققة عقلاً .

والثانية : أى التخييلية ، هى ما كان المستعار له فيها غير محقق لا حسا ولا عقلا ،

بل يكون صورة وهمية محضة لا يشوبها شيء من التحقيق بقسميه ، كلفظ « أظفار » في بيت الهذلي ، فإنه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال أخذ الوهم في تصوير المنية بصورة السبع واخترع لوازمه لها ، فاخترع لها مثل صورة الأظفار ، ثم أطلق على الصورة التي هي مثل صورة الأظفار لفظ « الأظفار » فتكون الأظفار تصريحية تخييلية ، لأن المستعار له لفظ « أظفار » صورة وهمية شبيهة بصورة الأظفار الحقيقية وقرينتها إضافتها إلى المنية . والتخييلية عنده قد تكون بدون الاستعارة بالكناية ، ومثاله أظفار المنية الشبيهة بالسبع ، فصرّح بالتشبيه ، فلا مكنية في المنية مع كون الاستعارة في الأظفار تخييلية .

والثالثة : وهي ما تحتمل التحقيقية والتخييلية ، نحو قول زهير :

صحا القلبُ عن سَلْمَى وأقصرَ باطلُهْ ... وعُرِّيَ أفراسُ الصِّبا ورواحلُهُ

« الصحو » أصله خلاف السكر ، وأراد به السُّلُوّ . وأقصر باطله امتنع باطله عنه وتركه بحاله ؛ والمراد انتهى ميله . والتعرية الإزالة . أراد أن يبين أنه ترك ما كان يرتكبه زمن الحب من الجهل والغيّ ، وأعرض عن معاودة ما كان يرتكبه ، فبطلت آلاته . فشبه الصبا بجهة من جهات المسير كالحج والتجارة قضى من تلك الجهة حاجاته فبطلت آلاته تشبيها مضمراً في النفس ، واستعار الجهة للصبا في نفسه ، وحذف الجهة ، ورمز لها بالأفراس والرواحل . فالجهة هي المكنية عند الجمهور ، وإثبات الأفراس والرواحل لها تخييلية عندهم ، والأفراس والرواحل مستعملان في حقيقتهما عندهم أيضاً . أما عند السكاكي فيجوز أن تكون الأفراس والرواحل استعارة تحقيقية إن أريد بها دواعي النفس وشهواتها والقوى الحاصلة لها في استيفاء اللذات ، وأريد بها أسباب اتباع الغيّ من المال والمنال والأعوان لتحقيق معناها عقلا إن أريد منها الدواعي ، أو حسًّا إن أريد بها الأسباب . وعلى هذا فالمراد بالصبا زمان الشباب . ويجوز أن تكون تخييلية إن جعلت الأفراس والرواحل مستعارة لأمر وهمي تخيل للصِّبا من الصَّبوة بمعنى الميل إلى الجهل والفتوة .

ويظهر من هذا جهد الأديب وتمكنه من الخيال في الاستعارة المكنية ، فإن

الخيال فيها أظهر والادّعاء أكثر وضوحاً ، ومهما قلت فى التصريحية فإن المقاربة بين الطرفين موجودة ، إن لم تكن بذكرهما ، فبوجود القرينة المانعة من إرادة معنى المستعار الذى وضع له . أما المكنية فإن فيها من المبالغة ما لا يخفى فقد انتزعت صفات المشبه به الذى أضمرته فى نفسك ، وأثبتها للشبه ، وكأنها لوازمه وصفاته الثابتة ، ولا يهتدى لصاحبها الأصلى إلا بعد تدبر وإعمال روية .

— ٢ —

وللاستعارة تقسيم آخر باعتبار لفظها :

(١) فيطلق عليها (الاستعارة الأصلية) إذا كان المستعار اسم جنس غير مشتق سواء أكان اسم ذات كأسد ، أم اسم معنى كقتل للإذلال ، وسواء أكان اسم جنس حقيقة ، أم تأويلا فى الأعلام التى اشتهرت بنوع من الوصف ، كحاتم فى قولك : « رأيت اليوم حاتماً » ، تريد رجلا كامل الجود . فكما ان « اسداً » يتناول الحيوان المفترس حقيقة ، والرجل الشجاع ادعاءً ، كذلك « حاتم » يتناول الطائى حقيقة ، والجواد ادعاءً .

والاستعارة مبنية على ادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به ، فلا بد أن يكون المشبه به كليا ذا أفراد . والمراد باسم الجنس غير المشتق ما يصلح لأن يصدق على كثيرين .

(٢) ويطلق عليها اسم (الاستعارة التبعية) إذا لم يكن المستعار فيها اسم جنس غير مشتق ، ويدخل فى هذا الفعل والاسم المشتق والحرف . وسميت تبعية لأنها تابعة لاستعارة أخرى تجرى فى المصدر . فاستعارة الفعل نحو قول الله تعالى « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق [١] » ، فالمعنى على الحقيقة « بل نورد الحق على الباطل فيذهبه » فقد شبه الإيراد بالقذف ، واستعير لفظ المشبه به للمشبه ، ثم اشتق من القذف بمعنى الإيراد « قذف » بمعنى « أورد » على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية ، واستعار الدمغ للمحو بجامع الإذهاب فى كل . واستعارة المشتق

(١) دمغه شجه حتى بلغت الشجة دماغه .

نحو «حكم على قاتلك بالسجن» من القتل بمعنى الضرب الشديد ، واستعارة الحرف نحو قوله تعالى «ولأصلبنكم فى جذوع النخل» . فقد شبه مطلق الارتباط بين المستعلى والمستعلى عليه بمطلق الارتباط بين الظرف والمظروف بجامع التمكن أو مطلق الارتباط فى كل ، فسرى التشبيه من الكليين إلى الجزئيات ، واستعير لفظ «فى» من جزئيات المشبه به لجزئى من جزئيات المشبه على سبيل الاستعارة التبعية .

— ٣ —

وتنقسم الاستعارة باعتبار ملائمها إلى :

(١) الاستعارة المطلقة : وهى التى لم تقترن بما يلائم المستعار له أو المستعار منه نحو قولك : ظمئ إلى لقاء من أحبه شديد.[1] وكقوله تعالى «إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية»[2] ، أو تقترن بما يلائمهما معا ، كقول كثير عزة :

رَمَتْنِي بسهمٍ ريشُه الكُحْلُ لم يَضِرْ ... ظواهرَ جلدِى وَهو للقلبِ جارحُ

فقد استعار السهم للطرف ، بجامع التأثر من كل ، والريش من ملائمات المشبه به ، والكحل من ملائمات المشبه .

(٢) الاستعارة المجردة : وهى التى تقرن بما يلائم المستعار له (المشبه) كقول البحترى :

يؤدُّون التحيّة من بعيدٍ ... إلى قمرٍ من الإيوانِ بادِ

فقوله «من الإيوان باد» تجريد ، لأنه من ملائمات الرجل الذى هو المشبه ، لا من ملائمات القمر ، الذى هو المشبه به ، وكقولك : رأيت أسداً يتكلم ، ولقيت بحراً يضحك .

(٣) الاستعارة المرشحة : ما قرنت بما يلائم المستعار منه (المشبه به) كقولك : رأيت أسداً دامى الأنياب ، طويل البراثن ، وكقول الشاعر :

---

(١) شبه الشوق بالظمأ . (٢) شبهت الزيادة بالطغيان .

ينازعُنى ردائى عبدُ عَمْرٍو ... رُوَيدَكَ يا أخا عمرو بنِ بكرِ

لى الشطرُ الذى ملكتْ يمينى ... ودونك فاعتجِرْ منه بشطرِ

فإنه استعار الرداء للسيف ، لأنه يصون عرض صاحبه ، وأثبت له الاعتجار الذى هو صفة المستعار منه . والترشيح أبلغ من التجريد والإطلاق ، لما فيه من قوة توكيد المبالغة التى تؤديها الاستعارة ، وهو مبنى على تناسى التشبيه حتى قد يستعيرون الوصف المحسوس للمعقول ، ويجعلون تلك الصفة كأنها ثابتة لذلك الشىء حقيقة ، وكأن الاستعارة لم توجد أصلا ، كقول أبى تمام :

ويصعدُ حتى يظنَّ الجهولُ ... بأنَّ له حاجةً فى السماء

فقد استعار لفظ العلوّ المحسوس وهو الصعود لعلو المنزلة ، ووضع الكلام وضع من يذكر علواً مكانياً ، ولولا قصده نسيان التشبيه وإنكاره وجعله صاعداً فى السماء صعوداً مكانياً لما كان لهذا الكلام وجه [1] .

— ٤ —

والاستعارة مفردة كما سبق ، وقد تكون مركبة ، وتسمى فى حالة التركيب ، التمثيل ، أو (الاستعارة التمثيلية) ، وهى مجاز مركب علاقته المشابهة كقول الرماح بن ميادة ، وقد أراد أن يعبر عن أنه كان مقدماً عند صاحبه ، ويتمنى أن لا يؤخره ، وكان مقرباً فلا يبعده ، ومجتبى فلا يجتنبه ، فعبر عن تلك المعانى بقوله :

ألم تكُ فى يُمنى يَديْكَ جَعلتنِى ... فلا تجعلَنِّى بعدَها فى شِمالِكا

ولو أننى أذنبتُ ما كنتُ هالكا ... على خَصلةٍ من صالحات خِصالِكا

فعدل عن أن يعبر بما أراد ، ولكنه مثل له بأن قال : إنه كان فى يُمنى يديه فلا يجعله فى اليسرى ، ذهاباً نحو الأمر الذى قصد الإشارة إليه بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل والإبداع فى المقالة ، وكقول عمير بن الأيهم :

---

(١) الطراز ١ / ٢٠٤

راحَ القَـطِينُ من الأوطان أو بَكَرُوا   وصدقوا من نهار الأمس ماذكروا
قالوا لنا وعرفنا بعـد بينهمُ   قولا فما وردُوا عنهُ ولا صدُروا

كان يمكن أن يستغنى فيه عن قوله « فما وردوا عنه ولا صدروا » بأن يقول « فما تعدَّوه » أو « فما تجاوزوه » ولـكن لايكون لمثل هذا القول من موضع الإيضاح وغرابة المثل مالقوله « فما وردوا عنه ولا صدروا [1] » .

ومنها قوله تعالى « إنك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصُّمّ الدعاء » وكقولك لمن يبخسك فى ناحيتين : أحشفاً وسوء كيلة ؟ .

ومتى اشتهرت الاستعارة التمثيلية وكثر استعمالها صارت مثلا ، والأمثال لاتغير ، فلا يلتفت فيها إلى مضاربها ، إفراداً أو تثنية وجمعاً وتذكيراً وتأنيثاً ، بل يشبه المثل بمورده ، فينقل لفظه كما هو بلا تصرف ، فتقول لرجال ضيعوا الفرصة على أنفسهم ، ثم جاءوا يطلبونها : « الصَّيف ضَيَّعتِ اللبَن » بتاء مكسورة ، لأنه فى الأصل خطاب لامرأة .

محاسن الاستعارة

تحقق الاستعارة كثيراً من الأغراض التى يريدها الأديب فى صناعة الكلام ، حتى لتعد من أهم أعمدة الكلام ، وعليها المعول فى التوسع والتصرف ، وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ ، وتحسين النظم والنثر [2] وتحقيق الأغراض التى لا يستطيع الأديب بلوغها بالحقيقة أو التشبيه أو غيرهما من فنون البيان . ولولا أن الاستعارة تفيد مالاتفيده الحقيقة من الأغراض لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا . ومن الأغراض التى تحققها الاستعارة المفيدة :

(١) فى الاستعارة شرح المعنى ، وفضل الإبانة عنه ، كما يبدو فى قول الله تعالى « واشتعل الرأس شيباً » ، حقيقته كثر الشيب فى الرأس وظهر ، واستعارة

---

(١) قدامة بن جعفر والنقد الأدبى (للمؤلف) ٢٦٠ .

(٢) القاضى الجرجانى : الوساطة : ص ٤٤٢ .

الاشتعال أبلغ لفضل ضياء النار على بياض الشيب ، ولإفادة القوة فى ظهور الشيب. ففى هذه الاستعارة إخراج الظاهر فى صورة شىء أشد منه ظهورا ، وأسرع منه انتشاراً ، زيادة فى الإيضاح ، وإشعاراً بأن الشيب لا يتلافى انتشاره ، كما لا يتلافى اشتعال النار .

وكذلك قوله تعالى « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق » حقيقته بل نورد الحق على البـاطل فيذهبه ، والقذف أبلغ من الإيراد ، لأن فيه بيان شدة الوقع ، وفى شدة الوقع بيان القهر ، وفى بيان القهر هنا بيان إزالة الباطل على جهة الحجة ، لا على جهة الشك والارتياب ، وكذلك الدمغ أشد من الإذهاب ، لأن فى الدمغ من شدة التأثير وقوة النكاية ما ليس فى الإذهاب .

(٢) وتفيد الاستعارة تأكيد المعنى والمبالغة فيه ؛ وهى فى هذا أبلغ من التشبيه لأن فى الاستعارة كمال الادعاء بأن المشبه هو نفس المشبه به ، أو هو فرد من أفراده ، بدليل أنك اطرحته ، وجعلت تتحدث عنه بلفظ المشبه به فى الاستعارة التصريحية ، أو بصفات المشبه به ولوازمه فى الاستعارة المكنية ، يبين لك ذلك قولك فى المدح بالحسن والبهاء : هو كالبدر ، أو هو بدر ، أو كأنه بدر . فأنت قد أبرزت الطرفين ، ومعنى ذلك أن المشبه لا زال ثابتاً فى نفسك ، مستقراً فى حسك ، وأنت تريد فقط إبراز صفة واضحة فى المشبه به لذلك المشبه .

فإذا عبرت عن هذا بأسلوب الاستعارة ، فقلت فى الممدوح إنه أضاء الأرض شرقاً وغرباً ؛ فقد بنيت كلامك على أن كون الممدوح بدراً أمر قد استقر فى الأذهان ، وثبت عند الناس ، وكأن هذا الخيال أصبح حقيقة معروفة ، وفى هـــذا من المبالغة وتوكيد الصفة ما هو واضح بين . وكذلك قول الشاعر :

وقد أغتدى والطيرُ فى وُكُنَاتِها ... بمنجردٍ قيْدِ الأوابد هيكلِ

والحقيقة « مانع الأوابد من الذهاب والإفلات » ، ولكنه استعار للمنع « القيد » وهذا أبلغ ، لأن القيد من أعلى مراتب المنع عن التصرف ، لأنك تشاهد ما فى القيد من المنع ، فلست تشك فيه .

وكذلك قوله تعالى « إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية » حقيقة المعنى لما علا الماء وطما . والاستعارة أبلغ ، لأن فيها دلالة القهر ، وذلك أن الطغيان علو فيه غلبة وقهر . وكذلك قوله تعالى « بريح صرصر عاتية » حقيقته شديدة . والاستعارة أبلغ ، لأن العتو شدة فيها تمرد .

وسبب ما ترى للاستعارة من المزية والفخامة أنك إذا قلت ، رأيت أسداً ، كنت قد تلطفت لما أردت إثباته له من فرط الشجاعة ، حتى جعلتها كالشيء الذى يجب له الثبوت والحصول ، وكالأمر الذى نصب له دليل يقطع بوجوده ، وذلك أنه إذا كان أسداً فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة ، وكالمستحيل أو الممتنع أن يعرى عنها . وإذا صرحت بالتشبيه فقلت : رأيت رجلا كالأسد ، كنت قد أثبتها إثبات الشيء يترجح بين أن يكون ، وبين ألا يكون ، ولم يكن من حديث الوجوب فى شيء .

(٣) وفى الاستعارة الإيجاز ، والإشارة إلى المعنى الكثير بالقليل من اللفظ ، وهى فى هذا أبلغ من التشبيه وأجمل من الحقيقة ، كقول ابن المعتز :

أثمرت أغصانُ راحتِه بجنان الحُسنِ عُنَّابَا

ألا ترى أنك لو حملت نفسك على إظهار التشبيه ، وتفصح به احتجت إلى أن تقول : أثمرت أصابع يده ، التى هى كالأغصان لطالبى الحسن شبيه العناب من أطرافه المخضوبة ؟ ولا يخفى الإيجاز فى البيت ، وتحقيق المراد من التجميل مع هذا الإيجاز ، ومثله البيت المشهور :

فأمطرَتْ لؤلؤاً من نَرجسٍ وسقتْ وردأوعَضَّتْ على العنّاب بِالبرَدِ

فليس أوجز من هذه الاستعارات ولا أجمل منها ، لولا هذا التراكم والتزاحم الذى يشعر بالتصنع ومجافاة الطبع ، ولو أن هذه الاستعارات الجميلة التى حشدها فى هذا البيت الواحد توزعتها قصيدة كاملة لأجزأت .

(٤) وفى الاستعارة تحسين المعنى وإبرازه فى حلة جميلة تعجب النفس ، وقد يكون فى هذا مالا تدركه الحقيقة ، ويمكن أن يحققه التشبيه لولا فضل الإيجاز الذى يبدو فى الاستعارة كما سبق ، ومن أمثلة هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم لحادى مطيّه :

« يا أنجشةُ ، رفقاً بالقوارير » . وحقيقة المعنى رفقاً بمن هُنّ فى الضعف والوهن ، وتمكن الفساد من نفوسهن إذا تسرب إليهن ، كالقوارير التى يوهنها الخفيف ، ويصدعها اللطيف ، فلا تقبل الجبر بعد الكسر ، ولا تحرك بالنسيب صبوتهنّ إلى غير الجميل .

انظر كيف أدى بهذه العبارة العجيبة الموجزة كل هذا الغرض الشريف بلفظ عفيف لا يجرح عزتهن ، ولا ينال من كرامتهن ، مع الإيجاز المعجب .

(٥) ومن مزايا الاستعارة تجديد البيان ، فهى تبرز هذا البيان أبداً فى صورة مستجدة تزيد قدره نبلا « وتوجب له فضلا بعد فضل وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد ، حتى تراها مكررة فى مواضع ، ولها فى كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد ، وشرف منفرد ، وفضيلة مرموقة ، وخلابة موموقة[1] . فأنت ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت فى عدة مواضع ، ثم ترى لها فى بعض ذلك ملاحة لا تجدها فى الباقى . مثال ذلك أنك تنظر إلى لفظ « الجسر » فى قول أبى تمام :

لا يطمع المرء أن يجتاب لجته ... بالقول مالم يكن جسراً له العملُ

وقوله :

بصرت بالراحة العظمى فلم أرها ... تنال إلا على جسر من التعب

فترى لها فى الثانى حسناً لا تراه فى الأول ، ثم تنظر إليها فى قول ربيعة الرَّقى :

قولى : نعم ! ونعم إن قلت واجبة ... قالت : عسى ، وعسى جسر إلى نعم

فترى لها لطفاً وخلابة وحسناً ، ليس الفضل فيه بقليل[2] .

(٦) ومنها الخيـــال الجميل ، فإنك ترى بها الجماد حياً ناطقاً ، والأعجم فصيحاً ، والمعانى الخفية بادية جلية وترى المعانى اللطيفة التى هى من خبايا العقل كأنها جسمت حتى رأتها العيون ، والأوصاف الجسمانية عادت روحانية لا تدرك إلا بالأفكار والظنون ، وفى هذا ابتكار يحدث فى نفوس السامعين أجمل الأثر .

عيوب الاستعارة :

من أهم عيوب الاستعارة ما سماه قدامة (المعاظلة) ، ولعل أقدم نص استخدم

---

(١) أسرار البلاغة : ص ٣٢ . (٢) دلائل الإعجاز : ص ٥٢ .

فيه ذلك اللفظ هو تلك العبارة التى تداولتها كتب الأدب والنقد عند عمر بن الخطاب فى نعته زهيراً بأنه « كان لا يعاظل فى الكلام » ولما سمع قدامة عبارة عمر سأل أستاذه أحمد بن يحي[1] عن المعاظلة ، فأجابه عن معناها اللغوى ، وهو مداخلة الشيء فى الشيء ، ثم يبنى قدامة على ذلك أنه من المحال أن مداخلة بعض للكلام فيما يشبهه ، أو فيما كان من جنسه .

ومعنى هذا أن الكلام والأدب تعبير ، والأدب لا يكون إلا تركيباً ، وفى كل تركيب ينضم اللفظ إلى اللفظ ، ولا عيب فى هذا الضم أو تلك المداخلة ، إذا كان اللفظ مركباً مع ما هو شبيه به ، أو ما كان مشاكلا له فى معناه . ولا إنكار حينئذ على زهير أو غيره من الشعراء ، لأنه لا مندوحة لهم عن تلك المداخلة فى نظم الكلمات وتأليف العبارات إذا راعوا تجانس معانيها أو تشابهها .

ولكن المعيب المنكر أن يدخل الأديب أو الشاعر بعض الكلام فيما ليس من جنسه ، أو فيما ليست له به علاقة . وليست هنالك مداخلة قبيحة جديرة أن تنعت بوصف (المعاظلة) إلا فى فاحش الاستعارة ، وهى التى تبعد فيها الصلة بين المستعار منه والمستعار له ، مثل قول أوس بن حجر :

وذات هِدْمٍ عارٍ نواشرُها　　تُصْمِتُ بالماءِ تَوْلباً جَدِعا[2]

فقد أطلق الشاعر على الصبى لفظ « التولب » وهو ولد الحمار . ومثل قول الآخر :

وما رقد الوِلدانُ حتى رأيتُهُ　　على البَكر يَمْرِيه بساقٍ وحافرِ[3]

فسمى رِجْلَ الإنسان « حافراً » ؛ وما جرى هذا المجرى من الاستعارة قبيح لا عذر فيه .

والسبب فى هذا القبح ، أن هدف الشاعر هو الإبانة والإفصاح ، حتى يتوافر

---

(١) هو الإمام اللغوى الأديب أبو العباس أحمد بن يحي الشهير بثعلب (توفى سنة ٢٩١هـ)

(٢) الهدم : الثوب البالى أو المرقع ؛ والنواشر : جمع ناشرة وهى عصب فى الذراع ، وتصمت : تسكت ولدها ؛ والجدع : السيىء الغذاء .

(٣) يمريه يستخرج أقصى ما عنده من السير .

فى الصورة الشعرية عنصر الوضوح ، وبه يمكن أن ندرك ، وبهذا الإدراك تجد سبيلها إلى القلب ، وتحدث تأثيرها فى العواطف . وإطلاق اللفظ على ما ليس له ، أو ما ليس قريباً من جنسه يؤدى إلى الخفاء والغموض ، ومن ثم لا يمكن إدراكه ، ولذلك لا تحس النفوس بجماله ، ولا تتأثر بنظمه .

وإطلاق لفظ « التولب » الذى وضع لولد الحمار ، على صبى آدمىّ ، فيه بعد وفيه غموض وتعقيد ، ومثله إطلاق « الحافر » الذى وضعته أصحاب اللغة للبهيمة ، على رِجل الإنسان . ولا سيما إذا لم يكن فى الكلام قرينة تدل على إرادة التشبية أو المعنى المجازى . وتلك القرينة ضرورية ، كما أن العلاقة بين المعنيين لازمة وينبغى أن تكون معروفة .

وقد كانت (المعاظلة) أو فحش الاستعارة ، لفقد علاقة التشبيه بين الصبى الآدمى وولد الحمار ، أو بين الإنسان والحمار . وإذا كان هنالك ما يشبه بالحمار ، أو يستعار له لفظ الحمار ، فهو من يشاركه فى صفة من صفاته كالبلادة مثلا . وهذا مالم يدّع أحد أنه مراد الشاعر ، وليس فى الذهن ما يجمع بين الصبى والحمار ، ومالا يمكن تصوّره فى الذهن ينبغى ألا تكون له صورة فى العبارة ، لأن العبارة صورة للمعنى الواقعى أو المعنى الذهنى ، أو المعنى العاطفى ، وليس ثمة واحد منها .

على أنه ليس فى البيت ما يمنع أن تراد حقيقة الحمار ، إذ ليس فيه ما يدل على التشبيه ، وكان ينبغى وهو يريده فى ناحية من نواحيه غير المعروفة أن يصرّح به ، فيذكر المشبه والمشبه به جميعاً حتى يعقل عنه ما يريده[1] .

ومثل هذا فى نظر الجرجانى بمنزلة من يريد إعلان السامع أن عنده رجلا هو مثل زيد فى العلم مثلا ، فيقول له « عندى زيد » ويسومه أن يعقل من كلامه أنه أراد أن يقول « عندى رجل مثل زيد » أو غيره من المعانى ، وذلك تكليف علم الغيب ، وذلك أنهما لو كانا يجريان مجرى واحدا فى حقيقة الاستعارة لوجب أن يستويا

---

(١) راجع كتابنا (قدامة بن جعفر والنقد الأدبى) : ص ١٨٦ .

فى القضية ، حتى إذا استقام وضع الاسم فى أحدهما استقام وضعه فى الآخر[١] .

وقد فطن إلى ذلك أرسطو ، فقال إن المجاز (الاستعارة) نقل اسم يدل على شىء إلى شىء آخر . والنقل يتم إما من جنس إلى نوع ، أو من نوع إلى جنس ، أو من نوع إلى نوع ، أو بحسب التمثيل . وعنى بقوله من جنس إلى نوع ما مثاله « هنا توقفت سفينتى » لأن الإرساء ضرب من « التوقف » وأما من النوع إلى الجنس فثاله « أجل ! لقد قام أودوسوس بآلاف من الأعمال المجيدة » لأن « آلاف » معناها « كثير » والشاعر استعملها مكان « كثير » ومثال المجاز من النوع إلى النوع قوله انتزع الحياة بسيف من نحاس » و « عندما قطع بكأس متين من نحاس » لأن « انتزع » هنا معناها « قطع » و « قطع » معناها « انتزع » وكلا القولين يدل على تصرم الأجل « الموت » وعنى بقوله « بحسب التمثيل » مثل النسبة بين الشيخوخة والحياة ، وهى بعينها النسبة بين العشية والنهار ، ولهذا يقول الشاعر عن العشية ما قاله أنبا دقليس : إنها « شيخوخة النهار » وعن الشيخوخة : إنها « عشية الحياة » أو « غروب العيش »[٢] .

ومعنى هذا الكلام أنه لا وجه للاستعارة إذا لم يكن هنالك أساس من التقارب أو التماثل بين المستعار له والمستعار منه . وعبد القاهر الجرجانى مع أنه يرى أن براعة صانع الكلام هى فى أن يجمع المتنافرات المتباينات فى ربقة ، ويعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة ، وما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عمل ، إلا لأنهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ، ونفاذ الخاطر إلى مالا يحتاج إليه غيرهما . إلا أنه يشترط مع هذا التباين أن يكون التلاؤم بينهما أتم والائتلاف أبين[٣] . ويستدرك على ما تقدم بقوله : اعلم أنى لست أقول لك إنك متى ألفت الشىء ببعيد عنه فى الجنس على الجملة ، فقد أصبت وأحسنت ، ولكن أقوله بعد تقييد وبعد شرط ، وهو أن تصيب بين المختلفين فى الجنس وفى ظاهر الأمر شبهاً صحيحاً

(١) أسرار البلاغة : ص ٢٩٠ .

(٢) فن الشعر لأرسطاليس (ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوى) ٥٨ و ٥٩

(٣) أسرار البلاغة : ص ٢٩٠

معقولا ، وتجد للملاءمة والتأليف السوى بينهما مذهباً وإليهما سبيلا ، وحتى يكون ائتلافهما الذى يوجب تشبيهك من حيث العقل والحدس ، فى وضوح اختلافهما من حيث العين والحسّ ، فأما أن تستكره الوصف ، وتروم أن تصوره حيث لا يتصور فلا ، لأنك تكون فى ذلك بمنزلة الصانع الأخرق يضع فى تأليفه وصوغه الشكل بين شكلين لا يلائمانه ولا يقبلانه ، حتى تخرج الصورة مضطربة ، وتجىء وفيها نتوء ، ويكون للعين عنهما من تفاوتهما نبوّ . وإنما قيل « شبهت » ولا تعنى فى كونك مشبهاً أن تذكر حرف التشبيه أو تستعير ، وإنما تكون مشبهاً بالحقيقة بأن ترى الشبه وتبينه ، ولا يمكنك بيان مالا يكون وتمثيل مالا تتمثله الأوهام والظنون[1] .

والاستعارة فى هذا تختلف عن التشبيه ، فإن التشبيه يأتى فيما ظهر وجهه وفيما خفى وبعد ، وكلما احتاج إدراك الوجه إلى إمعان فكر وتدقيق نظر كان أغرب وأجود ، ولكن الاستعارة بعكس ذلك ، ينبغى أن يكون الوجه فيها جلياً لئلا تصير لغزاً من الألغاز . وكل استعارة ينبغى أن تصلح للتشبيه ، ولكن ليس كل تشبيه صالحاً لأن يكون استعارة ، ففى قوله صلى الله عليه وسلم « الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة »[2] ليس لك أن تحوله إلى استعارة فتقول « رأيت إبلا مائة ليس فيها راحلة » لخفاء الوجه .

* * *

ومن علامة مرونة اللغة وسعتها أن يخصص أصحابها لكل معنى من المعانى اللفظ الخاص به الدال عليه ، حتى ينتفى الاشتراك الذى قد يؤدى إلى الخفاء وإلى كد الذهن فى تحصيل المراد ، وعلى الأديب أن يراعى الفروق الدقيقة فى معانى الألفاظ ، لئلا يفوت الحكمة التى قصد إليها واضع اللغة .

فالعرب مثلا قد وضعوا للعضو الواحد أسامى كثيرة بحسب اختلاف أجناس

---

(١) المصدر السابق ١٣٠

(٢) الراحلة البعير الذى يرتحله الرجل جملا كان أو ناقة ، يريد أن المرضى المنتخب من الناس فى عزة وجوده كالنجيبة المنتخبة ، التى لا توجد فى كثير من الابل . شبه حال الناس من حيث عزة وجود الكامل مع كثرتهم بحال الكثير من الإبل لا يجد فيها الإنسان ما يرتحله ، فهو تشبيه تمثيل ، لأن الوجه فيه منتزع من متعدد .

الحيوان ، نحو وضع الشفة للإنسان ، والمشفر للبعير ، والجحفلة للفرس ، وما شاكل ذلك من فروق . فإذا استعمل الشاعر شيئاً منها فى غير الجنس الذى وضع له فقد استعاره منه ، ونقله عن أصله ، وجاز به موضعه ، فالشاعر الذى قال :

فبِتْنَا جلوساً لدى مُهْرِنا ... نُنَزِّعَ من شفتيه الصُّفارا(١)

استعمل الشفة فى الفرس ، وهى موضوعة للإنسان ، فهنا لا يفيدك شيئاً زائداً عن اللفظ المختص ، إذ لا فرق من جهة المعنى بين قوله : من شفتيه ، وقوله : من جحفلتيه . فالاستعارة هنا تنقصك جزءاً من الفائدة ، وهى فى الوقت نفسه ، قد فوّتت غرضاً من أهم الأغراض اللغوية ، وهو التخصيص الذى أراده صاحب اللغة ، وهذا يؤدى إلى إظهار الأديب فى صورة الجاهل بأوضاع اللغة ودلالتها على معانيها ، ويؤدى فوق ذلك إلى إيهام الاشتراك ، وأن الشفة والجحفلة والمشفر ، ألفاظ مترادفة ، وكل منها يدل على العضو المخصوص فى سائر أنواع الحيوان . ومثل هذه الاستعارة يسميها عبد القاهر « الاستعارة غير المفيدة(٢) » . أما المفيدة فهى ما بان باستعارته فائدة ومعنى من المعانى ، لولا مكان الاستعارة لم تحصل تلك الفائدة ولم يتحقق الغرض المقصود .

صور من نقد الاستعارة :

قال أبو تمام :

كلوا الصبرَ غضا واشربوه فإنكم ... أثرتمْ بعيرَ الظلم والظلمُ باركُ

متى يأتكِ المقدارُ لاتكُ هالكاً ... ولكنْ زمانٌ غالَ مثلك هالكُ

وقال العباس بن الأحنف :

ولى جفونٌ جفاها النومُ فاتصلتْ ... أعجازُ دمعٍ بأعناقِ الدم السربِ

وهذا وأمثاله من الاستعارة مما عيب من الشعر والكلام . وقال المهلبُ لرجلٍ

(١) الصفار : مابقى فى أصول أسنان الدابة من تبن أو نحوه .

(٢) أسرار البلاغة : ص ٣٤ .

من الأزد : متى أنت ؟ قال : أ كلتُ من حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم سنتين فقال : أطعمك الله لحمك !

وقال عبيد الله بن زياد يوماً ، وكانت فيه لكنة : افتحوا سيفي ! يريد : سلوه ، فقال يزيد بن مفرغ :

ويوم فتحتَ سيفَك من بعيدٍ أضعتَ وكلُّ أمركَ للضياعِ

وقال عبيد الله أيضاً لسويد بن منجوف : اقعد على است الأرض ، فقال سويد : ما أعلم للأرض استاً . وقال الجاحظ : رأى قوم مع رجل خفاً ، فقالوا : ما هذا ؟ فقال : قلنْسوَة ! فضحكوا منه .

وقال أبو تمام الطائي :

فضربتُ الشتاءَ في أخدَعيهِ ضربةً غادرته عوداً ركوبا[1]

ومن عجيب هذا الباب قول الكميت :

ولما رأيتُ الدهرَ يقلبُ ظهرَه على بطنه فعلَ الممعكِ في الرمل[2]

* * *

كانت الشعراء تجرى على نهج من الاستعارة قريب من الاقتصاد ، حتى استرسل فيها أبو تمام ومال إلى الرخصة ، فأخرجها إلى التعدى ، وتبعه أكثر المحدثين بعده ، فوقفوا عند مراتبهم من الإحسان والإساءة ، والتقصير والإصابة . والاستعارة تميز بقبول النفس ونفورها ، وتنتقد بسكون القلب ونبوه ، وربما تمكنت الحجج من إظهار بعض ذلك ، وتهتدى إلى الكشف عن صوابه وغلطه .

قال القاضي الجرجاني في الوساطة[3] .

---

(١) العود : الجمل المسن .

(٢) الممعك اللى ، وتمعكت الدابة تمرغت — انظر بديع ابن المعتز ٥٤ .

(٣) انظر الوساطة : ص ٤٤٢ .

كان بعض أصحابنا يجاريني أبياتاً أبعد أبو الطيب فيها الاستعارة ، وخرج عن حد الاستعمال والعادة ، فكان مما عدد منها قوله :

مسرةٌ في قلوب الطّيبِ مفرقها   وحسرةٌ في قُلوبِ البَيْضِ واليَلَبِ [١]

وقوله :

تجمّعتْ في فؤادِهِ هِمَمٌ   مِلءُ فؤادِ الزمانِ إحداها

فقال : جعل للطيب والبيض واليلب قلوبا ، وللزمان فؤاداً . وهذه استعارة لم تجر على شبه قريب ولا بعيد . وإنما تصح الاستعارة وتحسن على وجه من المناسبة ، وطرف من الشبه والمقاربة . فقلت له : هذا ابن أحمر يقول :

وَلهتْ عليهِ كل مُعصفةٍ   هوْجاءَ ليسَ لِلُبِّها زَبْرُ [٢]

فما الفصل بين من جعل للريح لباً ، ومن جعل للطيب والبيض قلباً ؟ وهذا أبو رميلة يقول :

هُمُ ساعدُ الدهر الذي يُتّقَى به   وما خيرُ كفٍّ لاتنوءُ بساعدِ ؟

وأحد شعراء عبد القيس يقول :

ولما رأيتُ الدهر وَعراً سبيلهُ   وأبدى لنا ظهراً أجبَّ مسلَّعا

ومَعرَفةً حصّاء غير مُفاضةٍ   عليه ولوناً ذاعثانين أنزَعا

وجبهة قِرْدٍ كالشِّراكِ ضئيلةً   وصعر خدّيه [٣] وأنفاً مجدّعا

فهؤلاء قد جعلوا الدهر شخصاً متكامل الأعضاء ، تام الجوارح . فكيف

---

(١) اليلب : هي الدروع التي تتخذ من الجلود .

(٢) الزبر : الرأي أو القوة .

(٣) الأجب الغليظ ، والمسلع الجبل ذو الشقوق ، والمعرفة كرحلة موضع العرف من الفرس ، والحصاء قليلة الشعر ، والعثانين جمع عثنون : اللحية أو مافضل منها بعد العارضين ، والأنزع ذو النزع وهو انحسار الشعر من جانبي الجبهة . قال الآمدي : إن هذا الأعرابي جعل للدهر ظهراً أجب ومعرفة حصاء ، ولونا ذا عثانين ، وشبه جبهته بجبهة قرد ، وجعل أنفه مجدعا (انظر الموازنة بين الطائيين ١١٨ طبعة صبيح — القاهرة) .

أنكرت على أبي طيب أن جعل له فؤاداً ؟ فلم يحر جواباً ، غير أن قال : أنا استبرت[1] ووجدت بين استعارة ابن أحمر للريح لباً ، واستعارة أبي الطيب للطيب قلباً بوناً بعيداً . وأصبت بين ساعد للدهر في بيت أبي رميلة ، واستعمال فؤاد للزمان في بيت أبي الطيب فصلا جلياً ، وربما قصر اللسان عن مجاراة الخاطر ، ولم يبلغ الكلام مبلغ الهاجس ! وروى عن يونس بن عبد الأعلى ، قال : سألت الشافعي رضي الله عنه عن مسألة ، فقال : إني لا أجد جوابها في قلبي ، ولكن ليس ينطق به لساني !

وما أقرب ما قاله من الصواب وأخلقه بالسداد ! ، وقد أجد لهذا الفصل الذي تخيل له بعض البيان .

وذلك أن الريح لما خرجت بعصوفها من الاستقامة ، وزالت عن الترتيب ، شبهت بالأهوج الذي لا مسكة في عقله ، ولا رأي للبه . ولما كان مدار الأهوج على التباس العقل حسن من هذا الوجه أن يجعل للريح عقلا .

فأما الدهر فإنما يراد بذكره أهله ، فإذا جعل للدهر ساعداً وعضداً ومنكباً ، فقد أقيم أهله مقام هذه الجوارح من الإنسان ، وليس للطيب والبلب ما يشبه القلب ، ولا ما يجرى مع هذه الاستعارة في طريق .

وقول المتنبي * ملءُ فؤادِ الزمانِ إحداها *

إن عدل به إلى أهله ، وأزيل عن مقتضى لفظه اختل المعنى وانقطع عن قوله بعده :

فإن أتى حظُّها بأزمنةٍ   أوسعَ من ذا الزمانِ أبداها

فهذا فصل واضح وفرق ظاهر .

وأما أبيات شاتم الدهر ، فإنما صدرت مصدر الهزل ، وجرت على عادة في الاستعمال متداولة ، وذلك أنهم لما ابتذلوا اسم الدهر ، واعتمدوا على صرفه في الشكاية والشكر ، وأحالوا عليه باللوم والعتب ، وألفوا ذلك واعتادوه حتى صار

(١) سبر الشيء خبره ، والسبر إخراج كنه الأمر كالاستبار .

أغلب على كلامهم ، وأكثر فى شعرهم وخطابهم من ذكر أهله وأبنائه ومن تقع هذه المحامد والملاوم عنه ، وتحدث أسبابها من جهته صار كالشخص المحمود المذموم والإنسان المحسن المسىء ، فوصف بأوصافه وحلّى بحلاه ، وجعل له أعضاءٌ تعتدّ وتنعت ، وتستكرم وتستهجن .

ومثل هذه الألفاظ قول امرىء القيس :

فقلت له لمّا تمطّى بصُلبه وأردفَ أعْجَازاً وناءَ بكلكلِ

فجعل له صلباً وعجزاً وكلكلا ، لما كان ذا أول وآخر وأوسط ، مما يوصف بثقل الحركة إذا استطيل ، وبخفة السير إذا استقصر . وكل هذه الألفاظ مقبولة غير مستكرهة وقريبة المشاكلة ظاهرة المشابهة . وإنما يحمل ماجاء من ألفاظ المحدثين وكلام المولدين زائلا عن هذا الموضع وغير مستمر على هذا السنن على وجوه تقربهم من الإصابة وتقيم لهم بعض العذر . وتلك الوجوه تختلف بحسب اختلاف مواضعه ، وتتباين على قدر تباين المعانى المتضمنة له .

فإذا قال أبو الطيب « مسرة فى قلوب الطيب مَفْرِقها » فإنما يريد أن مباشرة مفرقها شرف ، ومجاورته زين ومفخرة ، وان التحاسد يقع فيه والحسرة تقع عليه ؛ فلو كان الطيب ذا قلب ، كما لو كانت البيض ذوات قلوب ، لأسفت .

وإذا جعل للزمان فؤاداً ملأته هذه الهمة ، فإنما أورده على مقابلة اللفظ باللفظ ، فلما افتتح البيت بقوله « تجمعتْ فى فؤاده همم » ثم أراد أن يقول إن إحداها تشغل الزمان وأهله ، ولا يتسع لأكثر منها ، ترخص بأن جعل له فؤاداً ، وأعانه على ذلك وسهله فى استعارة الأوصاف أن الهمة لا تحل إلا فى الفؤاد .

وإذا قال أبو تمام « يادهرُ قوّم منْ أخدَعَيْكَ » فإنما يريد اعدل ولا تجر ، وأنصف ولا تحف ، لكنهم لما رأهم قد استجازوا أن ينسبوا إليه الجور والميل ، وأن يقذفوه بالعسف والظلم ، والخرق والعنف ، قالوا : قد أعرض عنا وأقبل على فلان ، وقد جفانا وواصل غيرنا ، وكأن الميل والإعراض إنما وقع بانحراف الأخدع وازورار المنكب ، استحسن أن يجعل له أخدعا ، وأن يأمره بتقويمه . وهذه أمور قد

حملت على التحقق وطلب فيها محض التقويم ، أخرجت عن طريقه الشعر . ومتى اتبع فيها الرخص وأجريت على المسامحة ، أدت إلى فساد اللغة واختلاط الكلام . وإنما القصد فيها التوسط والاجتزاء بما قرب وعرف ، والاقتصار على ما ظهر ووضح .

* * *

قول أبي الطيب :

وقد ذُقتُ حلواء البنين على الصبا ... فلا تحسبني قلت ما قلتُ عن جهل

كان الصاحب بن عبّاد أنكره على أبي الطيب . وذكره في جملة المساوئ من شعره . والأمر فيه على ما قاله . وهو من رديء الاستعارة . والزائد في قبحه قوله « حلواء » لأن المستعمل في هذا الفن « حلاوة » وتلك اللغة في العرف مفردة لأمر آخر حقيق ، هي غير مستعارة فيه .

وأما قول أبي تمام :

وكم أحرزتْ منكم على قبح قدّها ... صُرُوفُ النَّوى من مُرْهَف حَسَنِ القَدِّ

فإن استعارة القد لصروف النوى من أبعد مايقع في هذا الباب وأقبحه وإنما يقود أبا تمام إلى هذا وأمثاله رغبته في الصنعة حتى كأنه يعتقد أن الحسن في الشعر مقصور عليها ، فيورد لأجل التكلف مالا غاية لقبحه ، ويسعده الخاطر في بعض المواضع فيأتي بالعجائب الغرائب[1] .

وأما قول الرضيّ :

ملكٌ سما حتّى تحلّق في العُلا ... وأذلّ عِرْنين[2] الزمانِ السّامي

فليس عرنين الزمان من الاستعارة الجيدة ، وإنما بناه على ذكر الأنف الحقيقي عند وصف صاحبه بالذل ، وقد وردت استعارة الأنف في مثل هذا الموضع . وكلاهما قبيح ، قال تأبط شراً :

---

(١) سر الفصاحة : ص ١٥٥

(٢) العرنين في الأصل الأنف كله أو ما صلب منه .

نحزّ رقابَهُمْ حتّى صدعنا وأنف الموت منخرُه[1] رثيم

فجعل للموت أنفاً ومنخراً رثيما . وقال ذو الرُّمَّة :

يعزّ ضعافَ القوم عزةُ نفسه ويقطع أنفَ الكبرياءِ من الكِبْر

فاستعار للكبرياء أنفاً ، أو لعله أراد أنف صاحب الكبرياء . وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه . وقال معقل بن خويلد الهذلى :

تخاصِم قوماً لا تلقّى جوابَهُم وقد أخذَتْ من أنف لحيتك اليد

يريد قبضت على طرف لحيتك كما يفعل المهموم ، فجعل للّحية أنفاً . وقال أبو العلاء المعرى :

إذا دَنَتْ أنفُ البردِ سِرْتُم فليته عقيبَ التَّنائِى كان عوقب بالجَدْعِ

وقال أيضاً :

للطّيبِ فى منزلها سَورةٌ مناخِرُ البدر بها تَفْعَمُ[2]

فاستعار للبرد أنفاً وللبرد مناخر .

وكذلك قول أبى العلاء :

ولما ضربنا قونسَ الليلِ من عَلٍ تفرّى بنضْحِ الزّعفران او الرّدع[3]

فإن « قونس الليل » ليس بمرضى ، على أن ذا الرمة قد أتى بمثله فى قوله :

تيمّمْنَ يافوخَ الدُّجى فصدَعْنَه وَجوزَ الفلا صدعَ السيوفِ القواطعِ

وإن كان يافوخ الدجى أقبح وأشنع ، لكن هذا عندنا ليس بعذر ، وما يتوجه على أحدهما يتوجه على الآخر ، وما زال العلماء بالشعر ينكرون هذه الاستعارة على ذى الرمة ويعتدونها من إساءاته ، وقد تجاوز الشريف الرضىّ فى بعض المواضع ذكر الرأس للسيل إلى أن جعل له مُخا وعظماً ، فقال :

---

(١) يقال رثمت أنف الرجل ، فهو رثيم ، إذا ضربته فدمى .

(٢) من قصيدة يهنىء فيها بزفاف يقول : لكثرة المجامر والبخور فى ليلة الأعراس تصاعد أرَجها الى السماء حتى امتلأت بها مناخر البدر .

(٣) القونس أعلى الرأس ، وتفرى انشق ، والنضح الأثر يبقى فى الشىء ، والردع من الدم أو الزعفران اللطخ ، يعنى أن الصبح بدا وانشق سواد الليل عن حمرة الفجر لأن يوصف بالحمرة والشقرة .

لياليَ أسرى فى أصيحابِ لذّةٍ ومخُّ الدّجى رارٌ[1] وقد دَقّ عظمُه

وهذا من أردأ ما يكون فى هذا الباب وأشنعه وكقول الشاعر :

بحّ صَوتُ المـــالِ ممّا منكَ يشكو ويَصيحْ

ما لهـــذا آخـــذٌ فوقَ يدَيه أو نَصيحْ

فقوله « بح صوت المال » من الكلام النازل ، ومراده من ذلك أن المال يتظلم من إهانتك إياه بالتمزيق ، فالمعنى حسن والتعبير عنه قبيح[2] ، وما أحسن ما قال مسلم بن الوليد فى هذا المعنى :

تظلم المالُ والأعداءُ من يَدِه لا زال للمالِ والأعداءِ ظلاما

ومن قبيحها قول أبى نواس أيضاً :

ما لرجل المـــالِ أمسَتْ تشتكى منكَ الكلالا

فإضافة الرّجل إلى المال أقبح من إضافة الصوت إليه .

---

(١) الرار والرير المخ الرقيق ، أو هو الذائب من المخ .

(٢) سر الفصاحة ١٦١ (٣) المثل السائر ٢١٩ .

الكناية

من تعريفات الكناية عند البلاغيين :

(١) الكناية هى ترك التصريح بالشىء إلى مساويه فى اللزوم ، لينتقل منه إلى الملزوم [١] ، فترك التصريح بالشىء عام فى جميع الأنواع المجازية ، فإنها متفقة فى ترك التصريح بحقائقها الموضوعة من أجلها ، واحترز عن الاستعارة بقوله « إلى مساويه فى اللزوم لينتقل منه إلى الملزوم » لأن الانتقال فى الكناية هو عن لفظ إلى مايساويه فى مقصود دلالته ، بخلاف الاستعارة فإن الانتقال فيها ليس إلى المساوى فى الدلالة ، بل إلى المشارك فى بعض المعانى .

(٢) الكناية هى اللفظ الدال على الشىء بغير الوضع الحقيق ، بوصف جامع بين الكناية والمكنى عنه ، وهذا فيه تفسير الشىء بنفسه ، وإحالة أحد المجهولين على الآخر [٢] .

(٣) الكناية هى اللفظ الذى يحتمل الدلالة على معنى وعلى خلافه ، وهو تعريف بعض الأصوليين . وهو تعريف فاسد لأنه يبطل باللفظ المشترك ، فإنه يدل على المعنى وعلى خلافه ، ويبطل أيضاً بالحقيقة والمجاز .

(٤) تعريف ابن الأثير : الكناية كل لفظ دل على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز [٣] .

(٥) الكناية هى ترك التصريح بذكر الشىء إلى ذكر ما يلزمه . لينتقل من المذكور إلى المتروك ، كما تقول فلان « طويل النجاد » لينتقل منه إلى ما هو ملزومه ،

---

(١) نقله العلوى عن ابن سراج المالكى صاحب المصباح — انظر الطراز ١/٣٦٨ .
(٢) المصدر السابق ١ / ٣٦٩ .
(٣) المثل السائر : ص ٣٧٨ .

وهو طول القامة . وسمى هذا النوع (كناية) لما فيه من إخفاء وجه التصريح ، ودلالة « كنى » عن ذلك ، لأنها كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الخفاء ، من ذلك كنى عن الشيء يكنى إذا لم يصرح به [١] .

* * *

قال الله تعالى « كلٌّ مَن عليها فانٍ » أى من على الأرض . وقال : « حتّى توارتْ بالحجاب » يعنى الشمس . وقال : « كَلاَّ إذا بلغتْ التراقى » يعنى الرُّوح .

قال أبو عبيدة فى كتابه « مجاز القرآن » : إنّ الله تعالى (كنى) فى الأولى عن الأرض ، وفى الثانية عن الشمس ، وفى الثالثة عن الروح ، من غير أن أجرى ذكرها ، كما قال حاتم الطائى :

أماوىّ ما يُغنى الثَّراءُ عن الفتى ... إذا حشرجتْ يوماً وضاق بها الصدرُ

يعنى حشرجت النفس . وقال دعبل بن على الخزاعى :

إنْ كانَ إبراهيم مضطلعاً بها ... فلْتَصْلُحَنْ منْ بعده لمُخارقِ

يعنى الخلافة ، ولم يسمِّها من قبل .

فأبو عبيدة ، وهو أقدم الذين عرضوا لمثل هذه الدراسات البيانية ، يفهم من الكناية أنها كلّ ما فهم من الكلام ومن السياق من غير أن يذكر اسمه صريحاً فى العبارة . فاللفظ الصريح الموضوع للمعنى مستور أو مكنىً عنه ، أو هو مختفٍ وراء هذا اللفظ المذكور الذى كنى به عنه ، وهذا اللفظ المذكور فى العبارة لم يوضع فى الأصل عند أصحاب اللغة للدلالة على هذا المعنى ، وإنما فهمت تلك الدلالة من مجرى الكلام ، بشيء من الروية وإعمال العقل ، ولهذا كانت دلالة الكناية على معناها دلالة عقلية ، وليست دلالة لغويّة أو وضعية .

وهذا المعنى البلاغى مأخوذ من الأصل اللغوى ؛ فإن الكناية ، فى أصل الوضع ، مصدر كنيت بكذا عن كذا ، إذا تركت التصريح به ، ولام الفعل على هذا ياء ، وقد يقال كنَوْت به عنه بالواو ، فتكون لامه واواً . ولكن هذه اللغة ينافيها المصدر ؛

---

(١) مفتاح العلوم : ص ٢١٣ .

إذ لم يسمع كناوة بالواو ، والتزام الياء فى المصدر يدل على أن لام الفعل ياء ، وأن الواو فى كنَوْت قلبت عن الياء سماعاً .

وقال أبو عبيدة أيضاً فى قول الله تعالى « حتى إذا كنتم فى الفُلْكِ وجَرَيْنَ بهم بريح طيّبة » إنه رجوع من المخاطبة إلى الكناية ، والعرب تفعل ذلك ، كما قال النابغة الذبيانى :

يا دارميّةَ بالعلياءِ فالسَّنَد أقْوَتْ وطالَ عليها سالفُ الأمَد

فقال « يادارمية » ثم قال « أقوت » . وقد تنتقل من الكناية إلى المخاطبة ، كما فى قوله تعالى « الحمدُ لله رَبِّ العالمين ، الرحمنِ الرّحيم ، مالك يَوْمِ الدّين ، إياكَ نعبدُ وإياكَ نستعينُ » .

وعلى هذا يكون للكناية معنى آخر عنده ، وهو الحديث عن الغائب الذى ليس متكلماً ولا مخاطباً . على أن النحويين يطلقون لفظ « المكنّى » على الاسم غير الظاهر ، قالوا إن الاسم يكون ظاهراً ، مثل زيد وعمرو ، ويكون مكنيًّا وبعض النحويين يسميه مضمراً ، وذلك مثل هو ، وهى ، وهما ، وهم ، وهنّ . وزعم بعض أهل العربية أن أول أحوال الاسم الكناية ، ثم يكون ظاهراً ، وذلك أن أول حال المتكلم أن يخبر عن نفسه أو مخاطبه فيقول أنا ، وأنت ، وهذان لا ظاهر لهما . وسائر الأسماء تظهر مرّة ويكنى عنها مرّة .

فالكناية عند هؤلاء أعم منها عند أبى عبيدة ، لأن أبا عبيدة فى كلامه الآخر خص بها ، كما يفهم من كلامه ومثاليه ، الكلام عن الغائب ، أما هؤلاء فإنهم يعنون الضمير مطلقاً ، سواء أكان للمتكلم أم للمخاطب أم للغائب ، أو بعبارة أخرى يجعلونها فى مقابلة الاسم الظاهر ، ولذلك قسموا الكناية إلى متصلة ومنفصلة ومستجنة ، فالمتصلة التاء فى حملتُ وقمتُ ، والمنفصلة قولنا « إياه أردتُ » ، والمستجنة قولنا قام زيد ، فإذا كنينا عنه قلنا « قام » فنستر الاسم فى الفعل (١) .

وقد بلغت عناية العلماء بفن الكناية حداً كبيراً ، ولا يكاد يخلو أثر من الآثار

(١) راجع « الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها » لابن فارس ٢١٩ .

النقدية والأدبية من الكلام عن الكناية وبلاغتها ، وإن اختلفت أسماؤها وألقابها وأقسامها عندهم .

فقد ذكرها الجاحظ فى بيانه [1] ، وذكر عبد الله بن المعتز فى كتاب البديع فنًّا من محاسن الكلام سماه (التعريض والكناية) فقرنهما ولم يأت فيه بتعريف لأحدهما قال : ومنها التعريض والكناية [2] ، قال على رضى الله عنه لعقيل ، ومعه كبش له : أحد الثلاثة أحمق ! فقال عقيل : أما أنا وكبشى فعاقلان !

وكان عُروة بن الزبير إذا أسرع إليه إنسان بسوء لم يجبه ، ويقول : إنى لأتركك رفعاً لنفسى عنك . فجرى بينه وبين علىّ بن عبد الله بن عباس كلام ، فأسرع إليه عُروة بسُوء ، فقال : إنى أتركك لما تترك الناس له ! فاشتد ذلك على عُروة ... وقال الشاعر فى حجّام :

أبوكَ أبٌ مازالَ للناسِ مُوجعاً ... لأعناقهم نقراً كما ينقُرُ الصَّقْرُ

إذا عوّجَ الكُتّابُ يوماً سُطورَهمْ ... فليسَ بمُعْوَجٍّ لهُ أبداً سَطْرُ

والكناية تقع عند المبرد [3] على ثلاثة أضرب . أحدها التعمية والتغطية ، كقول النابغة الجعدى .

أكنى بغير اسمها وقد علم اللّـ ... ـه خفِيّات كلِّ مُكتَتَمِ

وقال ذو الرمّة ، استراحة إلى التصريح من الكناية :

أحبُّ المكانَ القفرَ من أجل أننى ... به أتغنّى باسمهـا غيرَ معجمِ

وقال محمد بن نمير الثقفى :

وقد أرسلتْ فى السِّرِّ أن قد فضحتَنى ... وقد بُحتَ باسمى فى النسيب وما تكنى

ويروى ان عمر بن أبى ربيعة قال شعراً ، وكتب به بحضرة ابن أبى عتيق إلى امرأة محرمة ، وهو :

ألِمّا بذات الخالِ فاستطلعا لنا ... على العهد باقٍ ودُّها أم تصرّما

---

(١) انظر ص ٦٠ من هذا الكتاب ، وانظر البيان والتبين ١/١١٧ و ٢٣٢

(٢) البديع لابن المعتز ١١٠ . (٣) الكامل للمبرد ٢/٥ و ٦ .

وقولا لها إن النوى أجنبيةٌ   بناوبكم قد خفتُ أن تتيمّما

فقال له ابن أبي عتيق : ماذا تريد إلى امرأة مسلمة محرمة تكتب إليها بمثل هذا الشعر ؟ ! فلما كان بعد مدة قال له ابن أبي ربيعة : أما علمت أن الجواب جاءنا من عندها ؟ فقال له : وهو ؟ قال كتبت :

أضحى قريضُك بالهوى نماما   فاقصدْ ـ هديتَ ـ وكن له كتّاما
واعلم بأن الخال حين ذكرته   قعد العدوّ به عليك وقاما

ويكون من الكناية ، وذلك أحسنها ، الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى مايدل على معناه من غيره . قال الله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفثُ إلى نسائكم » وقال « أو لامستم النساء » وكذا قولهم فى قضاء الحاجة . «جاء فلان من الغائط » وإنما الغائط الوادى . وقال الله عز وجل فى المسيح ابن مريم وأمه صلى الله عليهما « كانا يأكلان الطعام » ، وإنما هو كناية عن قضاء الحاجة . وقال : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا » ؟ وإنما هى كناية عن الفروج . وهذا كثير .

والضرب الثالث من الكناية التفخيم والتعظيم ، ومنه اشتقت الكنية ...

وهذه الأضرب الثلاثة ، كما ترى ، لا ترجع إلى تقسيم الجنس إلى أنواعه ولكنها فى حقيقتها ضروبٌ لما تؤديه الكناية من فائدة فى صناعة الكلام ، ولا بأس بأن يسلك ذلك السبيل فى دراسة الفنون البيانية دراسة تنبه إلى خصائص كل فن منها وأثره فى العبارة ، وربما كان ذلك أولى من قصر العناية على القاعدة والقسمة المنطقية التى لا تحقق للدارس ماينشد من القدرة على الإبانة المثالية التى وجدها عند المبرزين والمجيدين من أهل صناعة البيان .

وذكر قدامة بن جعفر فى « ائتلاف اللفظ مع المعنى » فنا سماه (الإرداف) وعرّفه بأن يريد الشاعر أداء معنى من المعانى ، فلا يأتى باللفظ الدال على ذلك المعنى ، بل بلفظ يدل على معنى هو رِدْفه وتابع له ، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع . (١)

---

(١) نقد الشعر ٨٨ و ٨٩ طبعة بريل بليدن .

والكناية والتعريض مختلطان عند أبى هلال العسكرى الذى لم يضع حداً لهما ، وكذلك الأمر عن ابن المعتز وأكثر البلاغيين ، قال أبو هلال فى (الكناية والتعريض) : وهو أن يكنى عن الشىء ويعرّض به ولا يصرح ، على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشىء ، كما فعل العنبرى إذ بعث إلى قومه بصرّة شوك وصرّة رمل وحنظلة ، يريد : جاءتكم بنو حنظلة فى عدد كثير ككثرة الرمل والشوك . وفى كتاب الله عز وجل «أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء» فالغائط كناية عن الحاجة ، وملامسة النساء كناية عن الجماع ، وقوله تعالى «وفُرُش مرفوعة» كناية عن النساء . . ومن التعريض الجيد ما كتب به عمرو بن مَسْعَدة إلى المأمون : أما بعد ، فقد استشفع بى فلان إلى أمير المؤمنين ، ليتطول عليه فى إلحاقه بنظرائه من المرتزقين فيما يرتزقون ، فأعلمته أن أمير المؤمنين لم يجعلنى فى مراتب المستشفع بهم ، وفى ابتدائه بذلك تعدّى طاعته والسلام . فوقع فى كتابه : قد عرفنا تصريحك له ، وتعريضك بنفسك ، وأجبناك إليهما ، وأوقفناك عليهما [1] .

و (الكناية والتمثيل) يعدهما ابن رشيق نوعاً واحداً ، وهما من أنواع الإشارات عنده ، كما قال ابن مقبل — وكان جافياً فى الدين يبكى أهل الجاهلية وهو مسلم ، فقيل له مرة فى ذلك فقال :

ومالىَ لا أبكى الديارَ وأهلها ... وقد رادَها رُوادُ عَكّ وحميرا

وجاءَ قطَا الأحباب من كل جانبٍ ... فوقّعَ فى أعطاننا ثم طيّرا

فكنى عما أحدثه الإسلام ، ومثل كما ترى . . وكثيراً ما يخلط التورية بالكناية ، وفى ذلك يقول : وأما التورية فى أشعار العرب فإنما هى كناية بشجرة أو شاة أو بيضة أو ناقة أو مُهرة أو ما شاكل ذلك ، كقول المسيَّب بن عَلس :

دَعا شجرَ الأرض داعِيهِـــمُ ... لينصرَهُ السِّدرُ والأثأب [2]

فكنى بالشجر عن الناس . وهم يقولون فى الكلام المنثور : جاء فلان بالشوك

---

(١) الصناعتين ٣٦٨ .

(٢) الأثاب ضرب من الشجر ، وللريح فى أغصانه حفيف شديد .

والشجر ، إذا جاء بجيش عظيم . وكان عمر رضى الله عنه أو غيره من الخلفاء قد حظر على الشعراء ذكر النساء ، فقال حُمَيد بن ثور الهلالى :

يُحَرِّمَ أهلُوها الآنْ كنتُ مُشعراً ... جُنُوناً بها يا طولَ هذا التَّجرمِ

ومالىَ من ذنبٍ إليهمْ علمتهُ ... سِوى أنى قد قلتُ يا سرحةُ اسْلمى

بَلىَ فاسْلَمِى ثم اسْلَمِى ثمّت اسلمِى ... ثلاثَ تحياتٍ وإنْ لمْ تكلّمِى

وقال أيضاً فى مثل ذلك :

أبىَ اللهُ إلاّ أنّ سَرْحةَ مالكٍ ... على كلِّ أفنانِ العضاهِ تَرُوقُ

فيا طيبُ رَيّاها ويا بَرْدَ ظِلّها ... إذا حانَ من شمسِ النّهار شُروقُ

فهلْ أنا إنْ عَلّلتُ نفسى بسَرْحةٍ ... منَ السّرْحِ مَسْدُودٌ علىّ طريقُ

حمى ظلها شكسُ الخليقةِ خائفٌ ... عليها غرامَ الطائفينَ شَفيقُ

فلا الظلّ من برد الضحى نستطيعه ... ولا الفىءَ منها فى العشىّ نذوقُ

يريد بذلك بعلها ، أو ذا محرمها .

وقال عنترة العبسى :

يا شاةَ ما قَنَصٍ لمنْ حَلّتْ لهُ ... حَرُمَتْ علىّ وليتَها لم تَحْرُمِ

وإنما ذكر امرأة أبيه وكان يهواها ، وقيل بل كانت جاريته ، فلذلك حرمها على نفسه . وكذلك قوله : * والشاةُ ممكنةٌ لمنْ هو مُرْتمِ *

والعرب تجعل المهاة شاة ، لأنها عندهم ضائنة الظباء ، ولذلك يسمونها « نعجة » ؛ وعلى هذا المتعارف فى الكناية جاء قول الله عزّ وجلّ فى إخباره عن خصم داود عليه السلام « إنّ هذا أخى له تسعٌ وتسعونَ نعجةً ولى نعجةٌ واحدة » كناية بالنعجة عن المرأة . وقال امرؤ القيس :

وبيضةِ خِدْرٍ لا يُرامُ خِباؤُها ... تمتّعتُ منْ لهْوٍ بها غيرَ مُعْجَلِ

كناية بالبيضة عن المرأة ... وروى ابن قتيبة أن رجلا كتب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه :

ألا أبلغْ أبا حَفْصٍ رسولاً ... فِدًى لكَ من أخي ثِقَةٍ إزارِي

قلائصَنا هداكَ اللهُ إنّا ... شُغِلْنا عنكمُ زَمَنَ الحصارِ

فما قُلُصٌ وُجِدْنَ مُعقَّلاتٍ ... قَفَا سَلْعٍ بمختلفِ النِّجارِ

يُعَقِّلُهُنَّ جَعْدٌ شَيْظَمِيٌّ ... وبئسَ مُعَقِّلُ الذَّوْدِ الظُّؤارِ (١)

وإنما كنى بالقلص ، وهي النوق الشواب ، عن النساء ، وعرّض برجل يقال له جعدة كان يخالف إلى المغيبات من النساء . ففهم عمر ما أرادوجلد جعدة ونفاه ... ومن الكناية اشتقاق الكُنية ، لأنك تكنّى عن الرجل بالأبوّة فتقول «أبو فلان» باسم ابنه أو ما تعورف فى مثله ، أو مااختار لنفسه تعظيما له وتفخيما ، وتقول ذلك للصبي على جهة التفاؤل بأن يعيش ويكون له ولد (٢) .

وعدّ ابن رشيق من أنواع الإشارة (التتبيع) وذكر أن قوماً يسمونه (التجاوز) وهو أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه ويذكر ما يتبعه فى الصفة وينوب عنه فى الدلالة عليه . قال : وأول من أشار إلى ذلك امرؤ القيس يصف امرأة :

ويُضحي فَتيتُ المسكِ فوقَ فراشِها ... نئومُ الضُّحَا لم تنتطقْ عن تَفَضُّلِ

فقوله « يضحى فتيت المسك » تتبيع ، وقوله « نئوم الضحا » تتبيع ثان ، وقوله « لم تنتطق عن تفضل » تتبيع ثالث . وإنما أراد أن يصفها بالترّفه والنعمة وقلّة الامتهان فى الخدمة ، وأنها شريفة مكفيّة المئونة ، فجاءها بما يتبع الصفة ويدل عليها أفضل دلالة . ونظيرة قول الأخطل يصف نساءً :

لا يَصْطَلِينَ دخانَ النارِ شاتيةً ... إلا بعُودِ يَلَنْجُوجٍ (٣) على فَحَمِ

---

(١) صاحب هذا الشعر هو أبو المنهال بقيلة الأكبر الأشجعي ، وأبو حفص كنية عمر بن الخطاب ، والإزار هنا كناية عن النفس والأهل ، وكنى بالقلائص عن النساء ونصبها على الإغراء وهى فى الأصل جمع قلوص وهى الناقة الشابة ، والمعقلة المشدودة بالعقال ، والشيظمي الطويل الجسم الفتى ، والذود القطيع من الإبل ، والظؤار جمع ظئر ، وهى العاطفة على غير ولدها المرضعة له من الناس والإبل ، والذكر والأنثى فى ذلك سواء .

(٢) العمدة ١ / ٢١٥

(٣) اليلنجوج عود البخور ، ذكر صاحب القاموس أنه نافع للمعدة المسترخية .

فذكر أنهن ذوات تمَلُّك وشرف حال ؛ وأين من هذا قول النابغــــة فى معناه وقصده :

ليستْ من السُّودِ أعقاباً إذا انصرفَتْ   ولا تبيعُ بجنبيْ نخلَــةَ البُرَمَا

كأنها إن لم تـكن سوداء العقبين بياعة للـبُرم كانت فى نهاية الحسن والشرف والدعة .. وكل ما وقع من قولهم « طويل النجاد » و « كثير الرماد » وما يشاكلهما فهو من هذا الباب ..

ولا تخرج الـكناية ولا التتبيع ولا التجاوز عند ابن رشيق عن دائرة (الـكناية) عند البلاغيين ، أو (الإرداف) كما سماه قدامة بن جعفر .

والفرق بين الـكناية والمجاز من وجهين :

أحدهما : أن الـكناية لاتنافى إرادة الحقيقة بلفظها ، فلا يمنع فى قولك « طويل النجاد » أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته . وفى قولك « فلانة نئوم الضحى » أى تريد أنها تنام ضحىً ، لا عن تأويل يرتكب فى ذلك مع إرادة كونها مخدومة مرفهة .

والمجاز ينافى ذلك ، فلا يصح فى نحو « رعينا الغيث » أن تريد معنى الغيث . وفى نحو قولك : « فى الحمام أسد » أن تريد معنى الأسد من غير تأويل ، ولذلك كان فى المجاز قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقى ، بعكس الـكناية فلا قرينة فيها تمنع من إرادة الحقيقة .

والثانى : أن مبنى الـكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم (١) .

وذهب أكثر البلاغيين إلى أن الـكناية معدودة فى المجاز ، ومن هؤلاء ابن الأثير (٢) الذى يرى أن الـكناية جزء من الاستعارة ، ولا تأتى إلا على حكم الاستعارة خاصة . لأن الاستعارة لا تـكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له ، وكذلك الـكناية فإنها لا تـكون إلا بحيث يطوى ذكر المـكنىّ عنه .

---

(١) مفتاح العلوم ٢١٣   (٢) المثل السائر : ص ٣٨٠

وعنده أن نسبة الكناية إلى الاستعارة نسبة خاص إلى عام ، فيقال كل كناية استعارة ، وليست كل استعارة كناية . ويفرق بينهما من وجه آخر ، وهو أن الاستعارة لفظها صريح ، والصريح هو مادل عليه ظاهر لفظه ، والكناية ضد الصريح ، لأنها عدول عن ظاهر اللفظ .

وعلى هذا يكون بين الاستعارة والكناية ثلاثة فروق : أحدها الخصوص والعموم ، والآخر الصريح وغير الصريح ، والثالث حمل الكناية على جانبي الحقيقة والمجاز ، والاستعارة لا تكون إلا مجازاً .

وقد يأتي في الكلام ما يجوز أن يكون كناية ، ويجوز أن يكون استعارة ، وذلك يختلف باختلاف النظر إليه بمفرده والنظر إلى ما بعده ، كقول نصر بن سيار في أبياته المشهورة التي يحرض بها بني أمية عند خروج أبي مسلم الخراساني :

أرى خلَلَ الرمادِ وَميضَ جَمْرٍ ويوشكُ أن يكونَ لها ضِرامُ
فإنْ لم يُطفِئها عقلاءُ قومٍ يكونُ وَقودَها جُثثٌ وهامُ

فالبيت الأول لو ورد بمفرده كان كناية ، لأنه يجوز حمله على جانب الحقيقة وحمله على جانب المجاز ، أما الحقيقة فإنه أخبر أنه رأى وميض جمر في خلل الرماد ، وأنه سيضطرم . وأما المجاز فإنه أراد أن هناك ابتداء شر كامن ، ومثله بوميض جمر من خلل الرماد ، وإذا نظرنا إلى الأبيات في جملتها اختص البيت الأول منها بالاستعارة دون الكناية ، وكثيراً ما يرد مثل ذلك ويشكل لتجاذبه بين الكناية والاستعارة .

وذكر صاحب الطراز أن أكثر علماء البيان على عدّ الكناية من أنواع المجاز ، وأنكر على ابن الخطيب الرازي ما ذهب إليه من أنها ليست مجازاً[1] . وهي مجاز ، لأن حقيقة المجاز : مادل على معنى خلاف مادل عليه بأصل وضعه ؛ والكناية إما أن تدل على معنى مخالف لما دلت عليه بالوضع أم لا ، فإن لم تدل فلا معنى للكناية . وإن دلت وجب القول بكونه مجازاً ، لما كان مخالفاً لمادلت عليه بالوضع .

---

(١) الطراز ١/٣٧٦

أقسام الكناية :

المطلوب بالكناية ، كما يرى السكاكى[1] ، لا يخرج على أقسام ثلاثة : أحدها طلب نفس الموصوف . وثانيها طلب نفس الصفة . وثالثها تخصيص الصفة بالموصوف .

(١) الكناية المطلوب بها نفس الموصوف : والكناية فى هذا القسم تقرب تارة ، وتبعد أخرى . فالكناية القريبة : هى أن يتفق فى صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين عارض فتذكرها ، متوصلا بها إلى ذكر الموصوف ، مثل أن تقول : جاء المضياف ، وتريد فلانا ، لعارض اختصاص المضياف به . وكقول الشاعر كناية عن القلب :

الضاربين بكلِّ أبيضَ مِخْذَمٍ والطاعنين مجامعَ الأضغانِ[2]

« ومجامع الأضغان » كناية عن القلوب ، ونحوه قول البحترى فى قصيدته التى يذكر فيها قتله للذئب :

فأتبعتُها أخرى فأضللتُ نصلَها بحيثُ يكونُ اللبُّ والرُّعبُ والحقدُ

فهنا ثلاث كنايات لا كناية واحدة ، لاستقلال كل واحدة منها بإفادة المقصود . وسماها السكاكى قريبة لسهولة مأخذها وسهولة الانتقال فيها ، واستغنائها عن ضم لازم إلى آخر .

والكناية البعيدة : هى أن تتكلف اختصاصها بأن تضم إلى لازم لازماً آخر وآخر ، فتلفق مجموعاً وصفياً مانعاً عن دخول كل ما عدا مقصودك فيه ، مثل أن تقول فى الكناية عن الإنسان : حىّ مستوى القامة عريض الأظفار .

ويشترط فى هاتين الكنايتين الاختصاص بالمكنىّ عنه أى يكون المعنى المكنى

---

(١) مفتاح العلوم . ص ٢١٤

(٢) الأبيض السيف ، والمخذم القاطع .

به مختصا بالمكنى عنه ، ليحصل الانتقال إلى المعنى المقصود .

(٢) الكناية المطلوب بها نفس الصفة : وهذه الكناية كالأولى تقرب تارة ، وتبعد أخرى ، فالقريبة : هى أن تنتقل إلى مطلوبك من أقرب لوازمه إليه من غير واسطة مثل أن تقول : فلان طويل نجاده ، أو طويل النجاد ، متوصلا به إلى طول قامته ، أو مثل أن تقول « فلان كثير أضيافه » ، أو « كثير الأضياف » متوصلا به إلى أنه كريم مضياف . وهذا النوع القريب تارة يكون واضحاً كما فى المثالين المذكورين ، وتارة يكون خفيا ، كما فى قولهم « عريض القفا » كناية عن الأبله . فإن عرض القفا وعظم الرأس بالإفراط مما يستدل به على البلاهة ، فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد ، لكن فى الانتقال منه إلى البلاهة نوع خفاء لا يطلع عليه كل أحد .

وأما البعيدة ، فهى أن تنتقل إلى مطلوبك من لازم بعيد بوساطة لوازم متسلسلة ، مثل أن نقول « كثير الرماد » فتنتقل من كثرة الرماد إلى كثرة الجمر ، ومن كثرة الجمر إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور ، ومن كثرة إحراق الحطب إلى كثرة الطبائخ ، ومن كثرة الطبائخ إلى كثرة الآكلة ، ومن كثرة الآكلة إلى كثرة الضيفان ، ثم من كثرة الضيفان إلى أنه جواد كريم .

فانظر بين الكناية وبين المطلوب بهـا ، كم ترى من لوازم ؟ . ومن ذلك قول نصيب :

لعبـد العزيز علىَّ قومـهِ وغـيرِهمُ مِننٌ ظاهرَهْ
فبابُك أسهَـلُ أبوابهمْ ودارُكَ مأهولَةٌ عامرَهْ
وكلبُـكَ آنسُ بالزائر ينَ من الأمِّ بالإبْنة الزائرهْ

فإنه ينتقل من وصف كلبه بما ذكر أن الزائرين معارف عنده ، ومن ذلك إلى اتصال مشاهدتهم ليلا ونهاراً ، ومنه إلى لزومهم بابه ، ومنها إلى وفور إحسانه إلى الخاص والعام ، وهو المقصود .

(٣) الكناية التى يطلب بها تخصيص الصفة بالموصوف : وهى التى يسمونها

(كناية النسبة) ، ويراد بها إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه ، كقول زياد الأعجم :

إنّ السماحة والمُروءَة والندى في قبةٍ ضُربتْ على ابن الحَشْرَجِ

فإنه أراد أن يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات أى ثبوتها له ، وأراد ألا يصرح بإثبات هذه الصفات له ، فجمعها فى قبة ، وجعلها مضروبة عليه ، فأفاد إثبات الصفات المذكورة له بطريق الكناية ، ونظير هذا قولهم « المجد بين ثوبيه ، والكرم ملء برديه » . وقد يظن أن هذا من القسم الثانى ، وليس بذلك لأن طول النجاد بإسناد الطول إلى النجاد تصريح بإثبات الطول للنجاد ، وطول النجاد قائم مقام طول القامة ، فإذا صرح بإثبات طول النجاد لرجل ، كان ذلك تصريحاً بإثبات الطول له . ومثاله قول الشاعر :

والمجدُ يدعُو أن يدُومَ لجيدهِ عقدٌ مساعى ابنِ العميدِ نظامُهُ

أراد أن يثبت المجد لابن العميد لا على سبيل التصريح ؛ فأثبت له مساعى وجعلها نظام عقد ، وبين أن مناط ذلك العقد هو جيد المجد ، فنبه بذلك على اعتناء ابن العميد بتزيين المجد ، ونبه بتزيينه إياه على اعتنائه بشأن المجد وعلى محبته له ، ونبّه على أنه ماجد ، ولم يقنعه ذلك حتى جعل المجد المعرف تعريف الجنس داعياً أن يدوم ذلك العقد لجيده ، فنبّه بذلك على طلب حقيقة المجد ، ودوام بقاء ابن العميد ، ونبه بذلك أيضاً على أن تزيينه والاعتناء بشأنه مقصور على ابن العميد ، حتى أحكم بتخصيص المجد بابن العميد وأكده أبلغ تأكيد .

ومنها قول الشنفرى الأزدىّ فى وصف امرأة بالعفة :

يبيتُ بمنجاةٍ عن اللوم بيتُها إذا ما بُيُوتٌ بالملامة حُلتِ

فإنه أراد أن يبين عفافها وبراءة ساحتها عن التهمة ، وكمال نجاتها عن أن تلام بنوع من الفجور على سبيل الكناية ، نسبها إلى بيت يحيط بها تخصيصا للنجاة عن اللوم بها .

والكناية عند بعض العلماء تقسيم آخر ، فهى على ضربين :

الضرب الأول : مايحسن استعماله .

والضرب الآخر : ما يقبح استعماله . وهو عيب فى صناعة التأليف [1] .

فأما الضرب الأول — الذى يحسن استعماله — فإنه ينقسم إلى أربعة أقسام .

(١) التمثيل :

وهو التشبيه على سبيل الكناية ، وذلك أن تراد الإشارة إلى معنى ، فتوضع ألفاظ تدل على معنى آخر ، وتكون تلك الألفاظ وذلك المعنى مثالا للمعنى الذى قصدت الإشارة إليه والعبارة عنه ، كقولنا « فلان نقى الثوب » أى منزه عن العيوب .

وللكلام بها فائدة لاتكون لو قصدت المعنى بلفظه الخاص ، وذلك لما يحصل للسامع من زيادة التصوّر للمدلول عليه ؛ لأنه إذاصور نفسه مثال ماخوطب به كان أسرع إلى الرغبة فيه أوالرغبة عنه . فمن بديع التمثيل قوله تعالى « أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً » فأما تمثيله الاغتياب بأكل لحم إنسان آخر مثله ، ثم لم يقتصر على ذلك حتى جعله لحم الأخ ، ولم يقتصر على لحم الأخ حتى جعله ميتاً ، ثم جعل ماهو فى الغاية من الكراهة موصولا بالمحبة . وهذه أربع دلالات واقعة على ماقصدت له مطابقة المعنى الذى وردت لأجله ، فشديد المناسبة جداً ، وذلك لأن الاغتياب إنما هو ذكر مثالب الناس وتمزيق أعراضهم ، وتمزيق العرض مماثل لأكل الإنسان لحم من يغتابه ، لأن أكل اللحم فيه تمزيق لامحالة . وأما قوله « لحم أخيه » فلما فى الاغتياب من الكراهة ، لأن العقل والشرع معاً قد أجمعا على استكراهه ، وأمرا بتركه والبعد عنه ، ولما كان كذلك جعل بمنزلة لحم الأخ فى كراهته ومن المعلوم أن لحم الإنسان مستكره عند إنسان آخر مثله ، إلا أنه لايكون مثل كراهته لحم أخيه . فهذا القول مبالغة فى استكراه الغيبة لا أمد فوقها . وأما قوله « ميتاً » فلأجل أن المغتاب لايشعر بغيبته ولا يحس . وأما جعله ماهو فى الغاية من الكراهة موصولا بالمحبة ، فلما جبلت عليه النفوس من الميل إلى الغيبة والشهوة لها ؛ مع العلم بأنها من أذم الخلال ومكروه الأفعال عند الله تعالى والناس . . فتمزيق العرض مثل أكل الإنسان لحم من يغتابه ، لأن ذلك تمزيق على الحقيقة ؛ وجعل

---

(١) الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام والمنثور ١٥٧ .

بمنزلة لحم الأخ لأجل المبالغة فى الكراهة ؛ و « الميت » لامتناع الإحساس به ؛ واتصال ماهو مستكره بالمحبة ، لما فى طبع الأنفس من الشهوة للغيبة والميل إليها .

ومن هذا القسم قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » فمثل البخل بأحسن تمثيل ؛ لأن البخيل لايمد يده بالعطية كالمغلول الذى لايستطيع أن يمد يده . وإنما قال « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك » ولم يقل « ولا تجعل يدك مغلولة » من غير العنق ، لأنه قال « ولا تبسطها كل البسط » فكأنه أراد : ولا تجعل يدك مغلولة كل الغل ، ولا تبسطها كل البسط ، فناب ذكر العنق عن قوله « كل الغل » لأن غلّ اليد إلى العنق هو أقصى الغايات التى جرت العادة بغل اليد إليها .

ومن أمثال العرب « إياك وعقيلة الملح » وذلك تمثيل للمرأة الحسناء فى منبت السوء ، لأن عقيلة الملح هى اللؤلؤة تكون فى البحر . ومن التمثيل قول ابن الدمينة :

أبِينى أفى يمنى يديك جعلتِنى فأفرحَ أم صيَّرتنى فى شِمالِك ؟

فذكر اليمين وجعلها مثالا لإكرام المنزلة ؛ وذكر الشمال وجعلها مثالا لهوان المنزلة ، لأن اليمين أشرف منزلة من الشمال أو أكرم محلا .

(٢) الإرداف :

وهو اسم سماه به قدامة بن جعفر[١] . قال ابن الأثير : وأكثر علماء هذه الصناعة قد أدخلوا « الإرداف » فى « التمثيل » وفى الفرق بينهما إشكال ودقة[٢]

فأما (التمثيل) فقد سبق ، وهو أن تراد الإشارة إلى معنى فتوضع الألفاظ الدالة على معنى آخر ، وتكون تلك الألفاظ وذلك المعنى مثالا للمعنى الذى قصدت الإشارة إليه والعبارة عنه ، كقولنا : فلان نقى الثوب ، أى منزه عن العيوب .

وأما (الإرداف) فهو أن تراد الإشارة إلى معنى ، فيترك اللفظ الدال عليه ، ويؤتى بما هو دليل عليه ومرادف كقولنا « فلان طويل النجاد » والمراد به طويل

(١) نقد الشعر ٨٨ (٢) الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام والمنثور ١٦٠

القامة ، إلا أنه لم يتلفظ بطول القامة الذى هو الغرض ، ولكن ذكر ماهو دليل على طول القامة . وليس نقاء الثوب دليلا على النزاهة عن العيوب ، وإنما هو تمثيل لها .

والإرداف يتفرع إلى خمسة فروع :

(١) فعل المبادهة : كقوله تعالى « ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذَّب بالحق لما جاءه » فإن المراد بقوله تعالى « لما جاءه » أى أنه سفيه الرأى ، يعنى : أنه لم يتوقف فى تكذيب وقت ما سمعه ، ولم يفعل مايفعل المتثبتون ، فإن من شأنهم إذا ورد عليهم أمر أو سمعوا خبراً أن يستعملوا فيه الروية والفكر ، ويتأنوا فى تدبره إلى أن يصح لهم صدقه أو كذبه ، ألا ترى إلى قوله تعالى « لما جاءه » ، أى أنه ضعيف العقل عازب الرأى ، فعدل عن ذلك إلى ماهو دليل عليه وأردف له ، وهو قوله « لما جاءه » وذلك آكد وأبلغ . ومن هذا الباب أيضا « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم ، وقالوا ماهذا إلا إفك مفترى ، وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلاسحر مبين » والكلام على ذلك كالكلام على الذى قبله .

(٢) باب (مثل) وذلك دقيق الصفة لطيف المغزى . اعلم أن العرب تأتى « بمثل » فى هذا الموضع توكيداً للكلام وتثبيتا لأمره . يقول الرجل إذا نفى عن نفسه القبيح : مِثلى لايفعل هذا : أى أنا لا أفعله ، فنفى ذلك عن مثله ، وهو يريد نفيه عن نفسه ، قصداً للمبالغة ، فسلك به طريق الكناية ، لأنه إذا نفاه عن يماثله أو يشابهه فقد نفاه عنه لامحالة .

وكذلك قولهم أيضا : مثلك إذا سئل أعطى ، أى أنت كذلك ، وهو كثير فى الشعر القديم والمولد والكلام المنثور . وسبب توكيد هذه المواضع بـ « مثل » أنه يراد أن يجعل من جماعة هذه أوصافهم ، تثبيتا للأمر ، وتمكينا له ، ولو كان فيه وحده لقلق منه موضعه ، ولم ترس فيه قدمه .

ومثل ذلك قولهم فى مدح الإنسان : أنت من القوم الكرام . أى لك فى هذا الفعل سابقة ، وأنت حقيق به ولست دخيلا فيه .

وقد ورد هذا الباب فى القرآن الكريم ، كقوله تعالى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » وهذا كقولهم : مثلك لايبخل فنفوا البخل ، عن مثله ، وهم يريدون نفيه عن ذاته ، قصداً للمبالغة ، لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسده ، وهو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه . ونظير ذلك قولك للعربى:العرب لا تخفر الذمم ؛ وهذا أبلغ من قولك : أنت لا تخفر الذمم .

(٣) ما يأتى فى جواب الشرط ، وذلك من ألطف الكنايات وأحسنها . فمن ذلك قوله تعالى : « وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم فى كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث » كأنه قال : إن كنتم منكرين يوم البعث فهذا يوم البعث ، فكنى بقوله « فهذا يوم البعث » عن بطلان قولهم وكذبهم فيما ادّعوه ، وذلك رادف له ، ونظيره قولك : تنكر حضور زيد فها هو ! أى فأنت كاذب ، وهذا من دقائق الكناية .

(٤) الاستثناء من غير موجب ، وذلك من غرائب الكناية ، كقوله تعالى : « ليس لهم طعام إلا من ضريع » والضريع نبت ذوشوك تسميه قريش « الشِّبرق » فى حالة خضرته وطراوته ، فإذا يبس سمته العرب « الضريع » ، والإبل ترعاه طرياً ولا تقربه يابساً . والمعنى ليس لهم طعام أصلا ، لأن الضريع ليس بطعام البهائم فضلا عن الإنس . وهذا مثل قولك : ليس لفلان ظل إلا الشمس ، تريد نفى الظل عنه . وذكر الضريع رادف لانتفاء الطعام . وعلى نحو من هذا جاء قول بعضهم :

وتفرّدوا بالمكرُماتِ فلم يكنْ   لِسواهمُ منها سوى الحِرْمَانِ

والمراد نفى المكرمات عن سواهم ، لأنه إذا كان لهم الحرمان من المكرمات فمالهم منها شىء البتة .

(٥) ليس بشىء مما تقدم ، وذلك نحو قوله تعالى « عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم » والمعنى المراد من هذا الكلام : إنك أخطأت وبئسما فعلت ، وقوله « لم أذنت لهم » بيان لما كنى عنه بالعفو ، أى مالك أذنت لهم ، وهلاّ استأنيت ؟ فذكر العفو

دليل على الذنب ورادف له ، وإن لم يكن يذكره . وكذلك جاء قوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » قيل لهم : إذا استبنتم العجز عن المعارضة فاتركوا العناد . فوضع قوله « فاتّقوا النار » موضعه ، لأن اتقاء النار لصيقه وضميمه من حيث أنه من نتائجه وروادفه ، لأنَ من اتقى النار ترك المعاندة . ونظيره أن يقول الملك لحشمه : إذا أردتم الكرامة عندى فاحذروا سخطى ، يريد فأطيعونى واتبعوا أمرى ، وافعلوا ما ينتجه حذر السخط ، وذلك رادف له . ومن هذا الباب قوله تعالى : « قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكنْ قولوا أسلمنا » ألا ترى إلى لطافة هذه الكناية ، فإنها أفادت تكذيب دعواهم ودفع ما انتحلوه . وفائدتها هنا أنه روعى فى تكذيبهم أدب حسن ، حيث لم يصرح بلفظه ، فلم يقل كذبتم ؛ لأن فيه نوع استقباح فى الخطاب ، ووضع قوله تعالى « لم تؤمنوا » الذى هو نفى ما ادّعوا بيانه موضعه ؛ لأن ذلك رادف له . ومما يجرى هذا المجرى قوله تعالى « قال الملأُ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون » فإن الغرض بقولهم « إنا بما أرسل به مؤمنون » جوابا عن سؤالهم « أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه » ؟ إثبات العلم بإرساله ، وأنه من الأمور الظاهرة المسلّمة ، التى لا يدخلها ريب ، ولا يعترضها شك ، لكن عدل عن ذلك إلى ما هو دليل عليه ورادف له ، وهو الإيمان به ، أعنى بصالح . وإنما صح منهم بعد ثبوت نبوته عندهم ، والعلم بإرساله إليهم ، فالإيمان به إذن دليل على العلم بأنه نبى مرسل . وهذا من دقائق الإرداف ولطائفه .

وأمثال ذلك كثيرة كقول الأعراب فى حديث أم زرع فى وصف زوجها : « له إبلٌ قليلات المسارح ، كثيرات المبارك ، إذا سمعن صوت المزهر أيقنّ أنهنّ هوالك » . فإن الظاهر من هذا القول أن إبله تنزل بفنائه ولا تبرح ، ليقرب عليه نحرها للأضياف ، فإذا ضرب المزهر للقيان نحرها لضيوفه . لقد اعتادت هذه الحالة وألفتها ، وغرض الأعرابية من هذا الكلام أن تصف زوجها بالجود والكرم ، ولكنها لم تذكر ذلك بلفظه الدال عليه ، وإنما أتت بمعانٍ ، هى أدلة على

ذلك من غير تصريح بمرادها . وكذلك قال بعضهم :

وَدِدتُ ــ وما تغنى الودادةُ ــ أننى بما فى ضمير الحاجبيّة عالمُ
فإنْ كان خيرًا سرّنى وعلمتُهُ وإن كان شرًّا لم تلمْنى اللّوائمُ

فإن المراد من قوله « لم تلمنى اللوائم » أنى أهجرها . فأضرب عن ذلك جانباً ، ولم يذكر اللفظ المختص به ، ولكنه ذكر ما هو دليل عليه ورادف له .

(٣) المجاورة :

وذلك أن يريد المؤلف ذكر شىء ، فيترك ذكره جانبا إلى ما جاوره ، فيقتصر عليه ، اكتفاءً بدلالته على المعنى المقصود ، كقول عنترة :

وشككتُ بالرمح الأصمّ ثيابهُ ليسَ الكريمُ على القنَا بمحرّم

أراد بالثياب هنا نفسه ، لأنه وصف المشكوك بالكرم ، ولا توصف الثياب به ، فثبت حينئذ أنه أراد ما تشتمل عليه الثياب ، وفى ذلك الحسن مالا ينكره العارف بهذه الصناعة . وقال عنترة أيضاً :

بزجاجةٍ صفراءَ ذاتِ أسرّةٍ قُرنتْ بأزهرَ فى الشمالِ مُفدّم(١)

الصفراء هنا الخمر ، والذكر للزجاجة حيث هى مجاورة لها ، ومشتملة عليها ..

وذهب بعض المفسرين فى قوله تعالى « وثيابك فطهّر » إلى أنه أراد بالثياب القلب أو الجسد ، أى قلبك فطهّر أو جسدك . وأمثال هذا كثيرة .

(٤) الكناية التى ليست تمثيلا ولا إردافاً ولا مجاورة :

كقوله تعالى « أو مَنْ يُنَشّأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين » فكنى عن النساء أنهم يتزينون فى الحلية أى الزينة والنعمة ، وهو إذا احتاج إلى محاورة الخصوم كان غير مبين ، أى ليس عنده بيان ، ولا يأتى ببرهان يحاج به من يخاصمه . وذلك لضعف عقول النساء ونقصانهن عن فطرة الرجال . ومن هذا الباب قول أبى نواس :

---

(١) ذات أسرة أى ذات طرائق وخطوط ، وقوله بأزهر يعنى إبريقا من فضة أو رصاص ، ومفدم مشدود فمه بخرقة ، وقيل مفدم عليه الفدام يصفى به .

تقولُ التى من بيتها خفَّ محملى   عزيزٌ علينا أن نراك تسيرُ

ألا ترى إلى حسن هذه الكناية عن ذكر امرأته بقوله « التى من بينها خفَّ محملى » فإنه من ألطفها مذهبا . وكذلك قول نصيب :

فعاجُوا فأثنوا بالذى أنت أهلُهُ   ولو سكتُوا أثنت عليك الحقائبُ

الكناية والتعريض :

تقدم أن كثيراً من النقاد والبلاغيين قد قرنوا الكناية بالتعريض ، ولم تبن فى كلامهم معالم واضحة لكل منهما ، حتى ليبدو من كلامهم أنهما شىء واحد ، أو أنهما لفظتان مترادفتان .

والحقيقة التى جمعت بين الكناية والتعريض فى أذهانهم أن دلالة الكناية كدلالة التعريض فى أن كلا منهما لم يصرح فيه بالألفاظ الدالة على المعنى المقصود حتى جاء البلاغيون الذين حاولوا التمييز بين الكناية والتعريض ، ووضع حدود فاصلة بينهما .

ولعل أقدم العلماء الذين حاولوا الفصل بينهما ابن رشيق صاحب العمدة ، فإنه على الرغم من أنه جعلهما من أنواع الإشارة إلا أنه جعل للكناية الصفات التى قدمناها ، وباعد بينها وبين التعريض الذى مثل له بقوله كعب بن زهير لرسول الله صلى الله عليه وسلم :

فى فتيةٍ من قريشٍ قال قائلُهُمْ   ببطنِ مكّةَ لما أسلمُوا زُولُوا

فعرّض بعمر بن الخطاب وقيل بأبى بكر رضى الله عنهما ، وقيل برسول الله صلى الله عليه وسلم تعريض مدح ، ثم قال :

يَمْشونَ مشىَ الجمالِ الزُّهرِ يعصِمُهمْ   ضربٌ إذا عرّدَ السُّودُ التَّنابيلُ[1]

فقيل إنه عرّض فى هذا البيت بالأنصار ، فغضبت الأنصار ، وقال المهاجرون : لم تمدحنا إذ ذممتهم ، حتى صرّح بمدحهم فى أبيات يقول فيها :

---

(١) الزهر البيض ، وعرد فر وأعرض ، والتنابيل القصار جمع تنبل وتنبال .

من سرهُ كرمُ الحياةِ فلاَ يزَلْ في مِقْنَبٍ[1] منْ صَالحي الأنصارِ

ومن مليح التعريض قول أيمن بن خريم الأسدى لبشر بن مروان يمدحه ويعرّض بكلف كان بوجه أخيه عبد العزيز حين نفاه من مصر على يدى نصيب الشاعر مولاه :

كأنّ التاجَ تاجَ بنى هرقلٍ جَلوهُ لأعظمِ الأعياد عيدَا

يصافحُ خدَّ بشرٍ حين يُمْسي إذا الظَّلماءُ باشرتِ الخدُودَا

فهذا من خفيّ التعريض ، لأنه أوهم السّامع أنه إنما أراد المبالغة بذكر الظلماء ، لا سيما وقد قال « حين يمسى » وإنما أراد الكلف ، هكذا حكت الرواة[2] .

وقد تنبه إلى خلط الكناية بالتعريض من الأدباء والنقاد ضياء الدين ابن الأثير الذى يقول فى ذلك : وقد تكلم جماعة المؤلفين فى هذا الفن فوجدتهم قد خلطوا الكناية بالتعريض ، ولم يفرقوا بينهما ، بل أوردوا لهما أمثلة من النظم والنثر ، وأدخلوا أحد القسمين فى الآخر ، فذكروا للكناية أمثلة من التعريض ، وللتعريض أمثلة من الكناية .

والكناية عنده أن تذكر الشىء بغير لفظه الموضوع له .

وأما التعريض فهو أن تذكر شيئاً يدل على شىء لم تذكره . وأصله التلويح من عُرض الشىء ، أى من جانبه .

قال : وأما التعريض فقد جوّزه الله تعالى فى خطبة النساء كقوله تعالى «ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء » فقال المفسرون : التعريض بالخطبة لها أن يقول لها ، وهى فى عدّة الوفاة : إنك لجميلة وإنك لحسنة ، وما أشبه ذلك . ومما جاء من التعريض قوله تعالى « أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم ؟ قال بل فعله كبيرهم هذا ، فاسألوهم إن كانوا ينطقون » يعنى أن كبير الأصنام غضب أن تعبد هذه الأصنام الصغار ، فكسرها ، وغرض إبراهيم صلوات الله عليه من هذا الكلام إقامة الحجة

---

(١) المقنب الجماعة من الناس . (٢) العمدة ١/٢٠٨

عليهم ، لأنه قال : « فاسألوهم إن كانوا ينطقون » وذلك على سبيل الاستهزاء بهم ، وهذا من رموز الكلام ، والقول فيه أن قصد إبراهيم لم يكن نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم ، وإنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضى يبلغ فيه غرضه من إلزام الحجة عليهم ، وتبكيتهم والاستهزاء بهم .

ومن بديع التعريض قوله تعالى « قال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا ، وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الرأى ، وما نرى لكم علينا من فضل ، بل نظنكم كاذبين » فقوله تعالى « ما نراك إلا بشراً مثلنا » تعريض بأنهم أحق بالنبوّة منه . وأن الله لو أراد أن يجعلها فى أحد من البشر لجعلها فيهم . فقالوا : هب أنك واحد من الملأ وموازيهم فى المنزلة ، فما جعلك أحق منهم بها ؟ ألا ترى إلى قوله تعالى : « وما نرى لكم علينا من فضل » ؟

وعند البلاغيين أن (التعريض) هو ما أشير به إلى غير المعنى بدلالة السياق ، سواء أكان المعنى حقيقة أو مجازاً أو كناية ، مثال التعريض المستعمل فى المعنى الحقيقى قولك عند المؤذى « أنا لستُ بمؤذ للناس » فإن معناه نفى أذاك للناس ، بدلالة السياق إلى كون من تكلمت عنده مؤذياً لهم . ومثال التعريض المستعمل فى المعنى المجازى « أنا لستُ طاعنا فى عيونهم » فإن معناه الأصلى نفى طعنك فى عيونهم ، ومعناه المراد هاهنا نفى أذاك لهم باستعارة « الطاعن فى العيون » للمؤذى ، ويشير بالسياق إلى كون من تكلمت عنده مؤذياً أيضاً . ومثال التعريض المستعمل فى المعنى الكنائى « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » إذ معناه الأصلى انحصار الإسلام فيمن سلموا من لسانه ويده ، ومعناه الكنائى اللازم للمعنى الأصلى انتفاء الإسلام عن المؤذى مطلقا ، وهو المقصود باللفظ ، ويشير بسياقه إلى نفى الإسلام عن المؤذى المعين الذى تكلمت عنده . فظهر أن التعريض يجامع كلا من الحقيقة والمجاز والكناية بأن يقصد باللفظ واحد منها ، ويشار بدلالة السياق إلى المعنى المعرض به ، فلا يوصف اللفظ بالنسبة للمعنى التعريضى لا بحقيقة ولا بمجاز ولا كناية .

وعند بعض البلاغيين أن الكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة .

فإن سيقت لأجل موصوف غير مذكور فهى التعريض كقولك فيمن يؤذى « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » تعريضاً بنفى صفة الإسلام عن المؤذى ، ونحو « أنا لا أعتقد حِلّ شرب الخمر » تعريضاً بمن يشربها ويعتقد حلهـــا بأنه كافر .

وإن كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم نحو « جبان الكلب » و« كثير الرماد» كناية عن الكرم . فهى « التلويح » .

وإن قلت الوسائط مع الخفاء نحو «فلان عريض القفا » أو «عريض الوسادة» كناية عن بلادته فهى « الرمز » .

وإن قلت الوسائط بلا خفاء نحو قول الشاعر :

أو ما رأيتَ المجدَ ألقى رحلَهُ في آل طلحــــةَ ثمَّ لم يتحول

فهى الإيماء أو الإشارة [1] .

وموقع التعريض يكون فى الجمل المترادفة والألفاظ المركبة ، ولا يرد فى الكلم المفردة بحال . والسر فى ذلك أن دلالته على ما يدل عليه لم يكن من جهة الحقيقة ، ولا من جهة المجاز ، فيجوز وروده فى الألفاظ المفردة والمركبة كما جاز فى الحقائق وكما جاز فى المجازات ورودهما معاً ، كالاستعارة والكناية ، فإنهما واردان فى الأمرين جميعاً .

وإنما دلالة التعريض كانت من جهة القرينة والتلويح والإشارة ، وهذا لايستقل به اللفظ المفرد ، ولكنه إنما ينشأ من جهة التركيب ، فلهذا كان مختصاً بالوقوع فيه .

الفرق بين التعريض والكناية :

ويظهر ذلك من أوجه ثلاثة :

---

(١) حسن الصنيع « على حاشية أنوار الربيع » ١٦٧ و١٦٨ (مطبعة التقدم العلمية — القاهرة ١٣٢٢ هـ) وأنوار الربيع ٢٠٦ .

(١) ان الكناية واقعة فى المجاز ، معدودة منه ، بخلاف التعريض فلا يعد منه . وذلك لأن التعريض مفهوم من جهة القرينة ، فلا تعلق له باللفظ ، لا من جهة حقيقته ، ولا من جهة مجازه .

(٢) أن الكناية كما تقع فى المفرد ، فقد تكون واقعة فى المركب ، بخلاف التعريض ، فإنه لا موقع له فى باب اللفظ المفرد ، ومثال وقوع الكناية فى المفرد قول الله تعالى « إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجةً ولى نعجة واحدةٌ » فقد كنى بالنعجة عن المرأة .

(٣) أن دلالة الكناية مدلول عليها من جهة اللفظ بطريق المجاز ، بخلاف التعريض فإنما دلالته من جهة القرينة والإشارة ، ولا شك أن كل ما كان اللفظ يدل عليه ، فهو أوضح مما لا يدل عليه اللفظ ، إن علم بدلالة أخرى .

محاسن الكناية :

إن حسن الكناية أو الإرداف يأتى من طريق المبالغة فى الوصف ، لأن فى التعبير بهذا الردف أو التابع من القوة والحسن ما ليس فى اللفظ الموضوع لذلك المعنى . ومن ذلك ما وصف به عمر بن أبى ربيعة امرأة بطول الجيد .

بعيدة مَهوَى القُرطِ إما لنَوفلٍ أبوها وإمّا عبدِ شمس وهاشِم

فلم يذكر طول الجيد بلفظه الخاص به ، ولكنه عدل عنه ، وأتى بلفظ يدل عليه ، وهو « بعيدة مهوى القرط » ، فدل على طول الجيد ، وكان فى ذلك من المبالغة والجمال ما ليس فى اللفظ الأصلى ، لأن بعد مهوى القرط أدل على طول أكثر ، لأن كل بعيدة مهوى القرط طويلة الجيد ، وليست كل طويلة الجيد بعيدة مهوى القرط ، إذا كان طول الجيد فى عنقها يسيراً .

ولما أراد امرؤ القيس أن يصف ترف حبيبته وأن لها من يكفيها قال :

ويُضحى فتيتُ المسك فوق فراشها نئومُ الضحا لم تنتطق عن تفضّل

فقال « نئوم الضحا » وأن فتيت المسك يبق فوق فرشها إلى الضحا ، وكذلك سائر البيت ، أى هى لا تنتطق لتخدم ، ولكنها فى بيتها متفضلة . ومنه قول ليلى الأخيلية :

وَمُخَرَّقٍ عنه القميصُ تخالُه   بَيْنَ البيوتِ من الحياءِ سقيما

أرادت وصفه بالجود والكرم ، فجاءت بالأرداف والتوابع لهما ، أما مايتبع الجود فنعته بأنه مخرّق القميص ، لأن العفاة تجذبه فتخرق قيصه من مواصلة جذبهم إياه وأما ما يتبع الكرم فالحياء الشديد الذى كأنه من إماتة نفس هذا الموصوف وإزالة الأشر عنه ، حتى يخال سقيما ، ومنه قول الحكم الخضرى :

قد كانَ يُعجبُ بَعضَهنَّ براعتى   حتى سَمِعْنَ تَنَحْنُحِى وسُعَالى

فلم يصف الكبر باللفظ بعينه ، ولكنه أتى بتوابعه وهى السعال والتنحنح(١) .

* * *

والكناية أبلغ من التصريح ، وأجمل من الإفصاح ، ولكن عبد القاهر يرى أنه ليس معنى ذلك إنك إذا كنيت عن المعنى زدت فى ذاته ، بل المعنى أنك زدت فى إثباته ، فجعلته أبلغ وآكد وأشد(٢) .

والسبب فى أن للإثبات بالكناية مزية لا تكون للتصريح أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها ، وإيجابها بما هو شاهد فى وجودها آكد وأبلغ فى الدعوى من أن تجىء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلا ، وذلك أنك لا تدعى شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف بحيث لا يشك فيه ، ولا يظن بالمخبر التجوز أو الغلط .

* * *

وللكناية من الأثر ما للتشبيه والاستعارة مما مرّ ذكره ، فهى تبرز المعانى المعقولة فى صورة المحسّات ، وبذلك تكشف عن معناها ، وتوضحها ، وتبينها ، وتحدث انفعال الإعجاب ، والإعجاب باعتباره انفعالا تعجز اللغة العادية عن تصويره ، لأنها

---

(١) راجع كتابنا (قدامة بن جعفر والنقد الأدبى ٢٥٧ .

(٢) دلائل الإعجاز : ص ٥٨ .

وضعت بإزاء الأفكار لتعبر عن هذا العقل الهادىء المحدود . أما الانفعال فهو قوة تعوزها لغة خاصة ، وهى التى يحتال لها الأديب ، فيؤلفها مستعيناً بالخيال ووسائل العبارة عنه ، من تشبيه واستعارة وكناية وحسن تعليل ، لتكون ملائمة لما تؤدى من روعة وسخط وحب وما إليها .(١)

والكناية وسيلة من وسائل تحقيق القصد فى النيل من الخصم والنكاية به من غير أن تمسه مساً ظاهراً مكشوفاً ، ويكون هذا فى نوع التعريض الذى ذكرناه وأوردنا أمثلة له .

وبها أيضاً يستطاع التعبير عن المعانى غير المستحسنة بألفاظ لا تعافها الأذواق ، ولا تمجها الآذان ، وأمثلة هذا كثيرة فى القرآن الكريم ، الذى لا يحوى إلا العبارة المهذبة ، والكلام العذب السائغ .

وحسن الكناية عما يجب أن يكنى عنه فى الموضع الذى لا يحسن فيه التصريح ، أصل من أصول الفصاحة ، وشرط من شروط البلاغة ، ومن ذلك ما كتب أبو الحسين جعفر بن محمد بن ثوابة عن المعتضد بالله إلى خمارويه ، وقد أوصى خمارويه بابنته التى تزوجها المعتضد بالله ، فكان مما كتب ابن ثوابة : أما الوديعة فهى بمنزلة ما انتقل من يمينك إلى شمالك ، عناية بها ، وحياطة لها . واستحسنت الكناية عن الزوجة بالوديعة حتى صار الكتاب يعتمدونها ، وقال بعضهم إن تسميته إياها بالوديعة نصف البلاغة .

* * *

وبعد فإن الكناية أو الإرداف وما إليها من ضروب التعبير ، إنما هى من خصائص العبارة الأدبية التى ينبغى أن يكون لها ما يميزها من لغة الناس فى أحاديثهم ومحاوراتهم فلقد جرى فى كلام الناس كثيراً الوصف بألفاظ الجود والكرم والسرعة والحسن والشجاعة والجبن والبخل وغيرها من الألفاظ الموضوعة للمعانى الخاصة ، حتى

---

(١) الأسلوب للأستاذ أحمد الشايب : ص ٥١

لم يصبح لتلك الألفاظ بسبب كثرة جريانها على الألسنة مزية ، وفقدت بذلك كثيراً من قدرتها على أداء المعانى التى تضمنتها ، وأصبحت عاجزة عن الوفاء بما يراد التعبير بها عنه .

فلو أن الأديب أو الشاعر ، نحا هذا المنحى فى العبارة عن المعانى لوصف تعبيره بالابتذال ، وخلت عبارته مما يسترعى الاهتمام ، ويستوجب الانتباه ، إذ ليس القصد من العبارة الأدبية إحراز المنفعة وتحقيق الأغراض التى تحصل بالكلام المعتاد ، وإنما الغرض الإشعار بالنبوغ والتفوق ، وأن الأديب رجل موهوب ممتاز من سائر الناس فى قدرته على الخيال واستنباط المعانى من المحسات والمعقولات وفى اختياره أسلوب العبارة عنها ، وتأنقه فى رسم الصور البيانية ، حتى تبدو فكرته فكرة جميلة جديدة فى صورة خلابة أنيقة .

الخاتمة

فكرة البيان

عند المعاصرين

بعد هذه الدراسة التى نرجو أن نكون قد استطعنا بها كشف الفكرة البيانية وتحديد مجالها ، نأمل أن يجد القارىء فى هذا التتبع التاريخى الذى لا نزعم أننا استطعنا أن نجمع كل أطرافه التى تجل عن الحصر فى هذا الكتاب ، ما يكفى لتصور مراحل حياة البيان العربى وتطور مفهومه فى الأذهان . وأن يجد فى هذا التناول بعض ما يشبع نهمه إلى هذا البيان ، ويقربه إليه بهذه الصورة التى أشرنا بها إلى معظم جهاته ، وأهم فنونه .

وقد يرى القارىء فى سطور هذا البحث ، ولا سيما فيما يتصل بفنون البيان البلاغى ، أننا حاولنا كثيراً التخفيف من سلطان القاعدة البلاغية ، ولم نتابع البلاغيين فى أسلوبهم المنطقى الذى غشّى على البيان الطبيعى ، ولم نلجأ إلى ذلك فى بعض الأحيان إلا توصيلاً لغايتنا من الفهم الصحيح لما ينبغى أن يتصور فى الأذهان من المعانى الطبيعية لتلك الفنون البيانية ، وإلا فأنت خبير بأن أقسام تلك الفنون فى كتبهم تجل عن الحصر ، وتعزّ على الإحصاء ، وفى زوايا هذا التقسيم والتحديد والاختلاف تنعكس أضواء المنطق والاستدلال ويضل البحث البيانى طريقه بين ذلك ، ولكن من الخطأ الذهاب إلى أن البيان العربى كان كله كذلك منطقا واستدلالا وقاعدة تحفظ .

وليس البيان فى حقيقته ، كما أكدنا ذلك مرات كثيرة ، وقفاً على هذه الفنون التى تصورها علماء البلاغة وقصروا علم البيان عليها بل إنه يشملها ، ويشمل كثيراً مما أشرنا إليه خلال هذا البحث من الفنون التى توزعت بين علوم البلاغة الثلاثة ، وغاب كثير منها فى زوايا النسيان ، ميلا إلى دعة الباحثين ، أو إيثاراً للإيجاز ، فلم تنتظمه علومهم التى حددوها ، وفى بعض مالم يدرس فن وجمال وحسن ، وله أثر غير قليل فى العمل الأدبى ؛ نرجو أن يجد الباحثون فى مثل هذه الدراسة ما يشجع على تناوله والبحث فيه .

ونعتقد أن هذه الدراسة تبلغ غايتها إذا وصلنا بها إلى عصرنا ، ووصلناها بتفكيرنا الذى تفاعل مع الأحداث التى ألمت بهذه الأمه صاحبة هذا البيان ، واتصل بكثير من الأفكار الطارئة ، وتجاذبته تيارات من هنا وتيارات من هناك .

وكانت تلك التيارات كما يبدو للمتأمل تيارات سطحية ، لم تستطع أن تتوغل فى هذا البيان ، ولا أن تغشى على معالمه الأصيلة ، ولا أن تزلزل ذلك الأساس الراسخ الذى يعد الدعامة الكبرى للفن الأدبى عند أمة العرب ، وليس غريباً عن تلك الأسس فى الآداب العالمية الأخرى . وقد بدا فى بعض الأحيان وتصور لبعض الأذهان أن لبعض تلك التيارات شيء من العمق تستطيع به أن تغير مجرى البيان العربى أو تتجه به اتجاها غريباً بعيداً عن روافده الطبيعية التى أمدته من قديم ، وعاشت معه خلال القرون الطويلة .

ثورة على الأدب البيانى

وقد أطلت فى العصر الذى نعيش فيه أفكار كثيرة حول هذا البيان كانت حرباً عليه ، ودعوة إلى التخلص من سمات الجمال التى يزدان بها هذا الأدب ، ويعد أكثرها جوهراً من جواهر الأدب ، وعنصراً من العناصر المميزة له . حتى أخذ الأدباء المطبوعون يشكون فى مواهبهم ، وفى قدرتهم على اللغة ، وتمكنهم من ألفاظها وأساليبها ، وقدرتهم على التصرف والاختيار من بين هذه الألفاظ التى خلفها أصحاب هذه اللغة ، والتى لا يكاد يدركها الحصر ، وإنما يتخير الأديب من هذه الألفاظ ما يراه أقدر على الدلالة على المعنى الذى يريد الدلالة عليه ، فإن تلك الألفاظ ، وإن بدا أن فيها من المترادف الذى يحل بعضه محل بعض فى تلك الدلالة ، بينها فروق دقيقة يعرفها واضع اللغة وصاحبها ويعرفها الأديب الخبير بهذه اللغة . حتى لو كان هناك تساو فى الدلالة على فرض الترادف الحقيق ، فإن فى بعض الألفاظ من الصفات الخاصة فى تأليف حروفها وفى موقعها من السمع وفى عذوبتها على اللسان ماليس فى بعضها الآخر ، وإنما يدرك أسرار تلك الألفاظ ، ويهتدى إلى الفضل فيما بينها الأديب العارف المطبوع . وذلك أساس من أسس البلاغة ، وموضوع من أهم الموضوعات التى يدرسها ذلك البيان . ثم هنالك الأساليب الأدبية ، ولها من الخصائص الفنية ما يميزها عن أساليب العامة ،

وبهذا التمييز كان لها ذلك الفضل الذى ماز صاحبها من غيره من الناس ، وماز كلامه من كلامهم .

فقد درجت الإنسانية على أن تعد الأدب وهو ذلك الفن الذى يبلغ غايته بواسطة العبارة ، فى مقدمة الفنون الإنسانية ، كما أن بعض الأمم ليس لها من سائر الفنون سواه . ولا يعرف عن ذلك الأدب اختلاف كبير فى تصوّر معناه ، أو فهم جوهره وإدراك مدلوله . وإن كان ثمة شىء من الاختلاف فى النظر إليه ، فهو من ناحية رسالته ، وما يمكن أن يحققه من أهداف لذات الأديب أو للجماعة التى يعيش فيها ، أو للإنسانية التى ينتسب إليها ، والحديث حول أهداف الأدب ومراميه يطول ، ولم تكتب هذه الكلمة لعلاج شىء من ذلك .

ويتفاوت حظ الأمم من هذا الفن ، فهو فى بعضها يتخذ شكلا بارزا ، ويصبح المظهر الفذ للحياة الفنية كلها عند أمة من الأمم ، بسعة مجالاته عندها وتنوع فنونه ، على حين أنه فى بعضها لا يجاوز فنا أو فنين من فنونه الكثيرة ؛ وكان الأدب وحده هو الفن الذى هامت به الأمة العربية فى بداوتها القديمة وفى حضارتها المختلفة باختلاف أعصارها وأمصارها ، وكان فن الشعر من بين فنون الأدب أهم مظاهر الحياة الفنية كلها عندهم، وكان هو الذى ملأ فراغهم ، وشغل طبقاتهم المختلفة على ذلك النحو الذى نقرأ آثاره فى دواوين الشعراء ، وفى كتب الأدب وموسوعاته ، وفى كتب السير والتاريخ ، ونجد فيه مصدراً من أهم المصادر عن حياة هذه الأمة، ووصف مجتمعاتها وعقائدها ومثلها فى العيش والحياة .

وفن الأدب كغيره من الفنون مظهر لقدرات خاصة لا تتهيأ لكثرة الناس ، وإنما هى بطبيعتها وقف على جماعة من الموهوبين فى كل أمّة ، أمدتهم الطبيعة بتلك الملكات التى أعانتهم على الافتنان ، وقسرت غيرهم على الاعتراف لهم بها ؛ واستحقوا بذلك أن يسلكوا مع رجال الفنون الرفيعة .

وعلى ذلك ليس فى استطاعة كل إنسان أن يكون أديباً ، كما أنه ليس فى مقدوره أن يكون مصوّراً ، أو مثالا ، أو موسيقيا ، أو غير أولئك من رجال الفنون ، وإن أراد أن يكون شيئاً من ذلك .

بل إن الأديب الذى يجيد لونا من ألوان الأدب قلّ أن يجيد سواه ، والشاعر المبرِّز قد لا يكون خطيباً مفوّهاً ، أو كاتباً نابهاً ، أو قصصياً بارعاً ؛ وفيما اعترف به كثير من الأدباء أصدق دليل على ما نقول ، وأكثر من ذلك ما اعترف به بعض الشعراء من إجادتهم غرضاً من أغراض الشعر ، وعجزهم وكلالهم عن الإجادة فى غيره من سائر الأغراض ؛ فمن الشعراء من كان أجود شعرهم فى فن الرثاء مع تقصيرهم فى غيره من الفنون ، وقد سئل أحدهم عن ذلك ،فقال : لأنا نقول وأكبادنا تحترق ! ومنهم من يبرع فى فن المديح أو الوصف أو الهجو أو الغزل ويظهر تقصيره فى غيره ، وقد ذكر ابن قتيبة أنه ليس كل بانٍ لضرب بانياً لغيره . وقال الجاحظ إن من الشعراء من لا يجيد فنا من الشعر وإن أجاد فنـــا غيره كما يوجد ذلك فى كل صناعة .

* * *

وإنما قدمنا هذا لندلّ على أن الخصوصية من أهم مميزات الفنون ، وأنها بهذه الميزة كانت وستظل دائماً وقفاً على أولئك الذين يملكون أسبابها الخفية ، ثم تتاح لهم فرصة الظفر بأسبابها الظاهرة ، وأقصد بذلك كل ما يعينهم أو يعين موهبتهم على الإفصاح عنها والبوح بمكنونها من ألوان المعارف والثقافات التى تتصل بعملهم الفنىّ .

ثم إن الاختلاف بين الأديب والأديب ، والتباين بين رجل الفن وغيره من الناس ، أو تلك الغرابة التى تلحظ فى الأدب وفى سائر الفنون ، هى المقياس الذى تقاس به عظمة تلك الفنون ، ويحكم بمقتضاها على أصحابها بالإساءة أو بالإحسان على قدر ما يوفقون إليه أو يوفق إليه فنهم من القدرة على الإثارة ، بمـا فيه من غرابة العاطفة أو غرابة الانفعال ، أو تأليف الخيال ، ثم غرابة العبارة عن العاطفة أو الانفعال . وما لم يكن عند الفنان استحداث فكرة ، أو ابتكار صورة فى التعبير عن ذلك المعنى ، لم يكن لفنه حظ من الاعتبار ، بل إن عمله لا يعد من الفنـِّية فى شىء ، ولا يوصف بالفنـِّية ؛ ذلك لأنه فقد الصفات التى تميزه عمـا تعارف عليـه أوساط الناس فى العبارة عما يجرى فى حياتهم العامة .

ثم إن تلك الفنون التى تدعى فنونا رفيعة ، أو تسمى الفنون الجميلة ، فنون سامية بطبيعتها ؛ وبهذا السمو أمكن أن توصف بالرفعة ، وأن تنعت بالجمال . وهى بهذه الطبيعة تأبى الضعة والهوان ، وتنفر من السوقية والانحدار ، ورسالتها دائما رسالة سامية لا تختلف عن رسالة العلوم ، لأنها تحاول الارتقاء بالأفراد والجماعات إلى مستوى يستطيعون فيه تذوق الفن وإدراك مافيه من نواحى الإبداع التى تهذب العقل وتغذى الفكر ، وليست رسالتها انحداراً تفقد به صفتها الأصيلة التى لا تعد فنونا إلا بها .

وشأن الفن فى ذلك لا يختلف عن شأن العلم والمعرفة ، لأن الفن وإن كان ذوقا يستمد كثيراً من ألوان الثقافة وجهات المعرفة المستنيرة ، حتى لقد وصف الأدب بأنه سجل لخير الأفكار ، وعند بعض النقاد أن المراد بالأدب هو أفكار الأدباء ومشاعرهم مكتوبة بأسلوب جميل يمتع القارىء ، وهو قول تلتقى عنده مختلف الآراء التى نظرت فى هذا الفن الجميل ، وأفكار الأدباء ومشاعرهم هى تلك الخصوصية التى أشرنا إليها ، وقلنا إنها وقف عليهم وأن العبارة هى التى تفصح عن مرامى تلك الأفكار والمشاعر بشرط أن تكون تلك العبارة فيها من التصرف والافتنان مايشعر بجدتها وغرابتها حتى يشعر القارىء وهو يطالعها بالمتعة الفنية ، وأنه يقرأ أثراً جميلا استطاع الأديب أن يعرب فيه عن تفوقه وتمكنه من زمام اللغة التى يكتب بها ، وأنه يعرف من أسرارها ومن وجوه استعمالها مالا يعرف أكثر الناس ، وبهذا يدعوهم إلى تمجيد فنه ، والاعتراف بأنهم أمام أثر ممتاز لأديب أو لإنسان ممتاز .

وعلى هذا فإن الجمال أبرز خصائص الفن الأدبى ، كما هو أبرز خصائص الفنون الأخرى .

والمشكلة التى يواجهها البيان فى هذه الأيام هى تلك التى يسمونها مشكلة « الأدب الهادف » ، وهو عندهم الأدب الذى يحقق حاجة من حاجات المجتمع الإنسانى ، ويصف ذلك المجتمع ، ويعمل على تطوره والنهوض به ، ويؤدى رسالة لا تتصل بالفن الخالص الذى يرون خطورته فى انه يسعى إلى تحويل الرأى العام عن مشكلاته اليومية إلى سبحات المواصف الرفيعة البعيدة عن حقيقة الآلام التى يكابدها بعض

طبقات المجتمع . فللأدب والفنون رسالة نحو هذه الطبقات ، وعليه أن يؤدى هذه الرسالة طوعاً أو كرهاً ، بأية لغة وبأى أسلوب . فالأسلوب الفنى الممتاز كالأسلوب المبتذل سواء بسواء عند بعضهم ، والأدب الهادف هو الذى يساير الواقعية فى الفكرة كما يساير الواقعية فى العبارة . وإذن يكون فى استطاعة البشر جميعاً أن يكونوا أدباء بهذا المعنى الذى يرى جودة « المضمون » هى كل شىء ، وأما « الإطار » فليس بشىء ؛ وهذا من غير شك بعد عن مفهوم الأدب ، فإن الفكرة والصورة فى الفن الأدبى متكاملان ، فالمعنى روح واللفظ هو المظهر الذى يُحَسّ فيه ذلك المعنى ، والأدب غايته التأثير بواسطة التعبير .

ولقد وجدت تلك الدعوات استجابة عند بعض الكتاب عندنا ، فنادوا ببعض هذه الأفكار ، ودعوا إلى العبارة التى يستطيع الناس جميعاً أن يفهموها ، وإلى التهافت فى الحديث إلى الناس ، ولا بأس حينئذ باستعمال التعبيرات التى يجدها المتحدث وإن جانبت كل صحيح من اللغة ، وفقدت كل صلة بذلك الأدب المأثور الذى يعد الأدب الحاضر حلقة فى حلقاته . فكانت الدعوة إلى التخلص من الأوزان والقوافى فى الشعر ، والتبشير بمذهب جديد سموه « الشعر الحر » فقد عرفوا أن الوزن قيد وأن القافية قيد ، وهم جميعاً يريدون أن يكونوا شعراء ، فلابد من الدعوة إلى الخروج عن هذين القيدين ، حتى يكونوا شعراء وأنف الشعر والشعراء راغم .

وشنت حرب على « الأدب البيانى » الذى يتأنق فيه الأديب فى التعبير بالوسائل التى قدمنا شيئاً منها فى هذه الكلمة ، والتى سلف الكثير من مباحثها فى ثنايا هذا الكتاب ، والتى لا ينكر منها شىء إلا الغلو فيها والإسراف فى طلبها هياماً بالصنعة والتصنيع حتى تطغى على المعانى الأدبية والأفكار التى يسعى الأدباء إلى إبرازها .

والحديث فى هذه الدعاوى يطول ، وهو جدير بأن تخصص له الكتب ، وتبسط فيه البحوث ، مما يجعلنا نخشى الخروج عن مجال هذا الموضوع إذا حاولنا بسط تلك الآراء ومناقشتها بأدلة مستنبطة من الفن الأدبى ومقاييسه الطبيعية .

دائرة البحث البلاغى

وبعد هذا الجهد الذى بذلناه فى تاريخ البيان العربى ، ودرس مراحل تطوره

وتمائه ، وعوامل قوته وما أصابه من الوهن فى بعض حلقاته ، نرى أن نشير إلى بعض ما نرى من الأسباب التى تعين على تحقيق الغاية من الدراسة البيانية ، وتعدل فى هذا المنهج تعديلاً يجعلها أجدى على الدرس ، وأجدى على الدارس .

لقد كان معنى البلاغة عند علماء العرب ونقادها وبلاغييها هى « مطابقة الكلام لمقتضى الحال » وهذا المعنى بعينه هو الذى يعرفه المحدثون من غير العرب . غير أن هذا المعنى لا يتوقف عند حدود المباحث البيانية التى ينتظمها أحد علوم البلاغة وهو العلم الذى يسمى « علم المعانى » الذى حددوه بأنه العلم الذى يبحث فى مطابقة الكلام لمقتضى الحال ؛ وهو تحديد سقيم ، سبق أن شرحنا رأينا فيه فى أول بحثنا « البيان البلاغى » فى هذا الكتاب .

والواقع أن دائرة المطابقة لمقتضى الحال أوسع من هذه الدائرة بكثير ، ولا تقف عند المباحث الثمانية التى ذكروها فى علم المعانى[1] فإن مجالات هذه المطابقة كثيرة نذكر منها :

(ا) مطابقة الأفكار والمعانى للموضوعات المختلفة ، وذلك أن تلك الأفكار والمعانى هى أرواح الأعمال الأدبية ، فهى أحد عنصريها الأساسيين ، ولا ينبغى أن تغفل فى أية دراسة بلاغية ، فإن الذى لا شك فيه أن هذه الأفكار تختلف من موضوع إلى موضوع ، والأفكار الرئيسية ينبغى أن تطابق تماماً الأغراض التى يعالجها الأدباء ، ومجموعة الأفكار التى تكون الموضوعات والتى تتألف من عدد من المعانى ينبغى أن تتحرى هذه المطابقة ، لأن الخروج عنها عيب يزرى بصاحبه ، ولا يحقق الغرض المنشود على الوجه المحمود. يجب أن يحدد كل غرض من أغراض الحياة المادية والمعنوية التى تقع فى دائرة الأدب أو تخطر على قلوب الأدباء ، وأن يحدد ، ولو على وجه التقريب ، الأفكار الملائمة له ، وهى تلك الأفكار التى اهتدى إليها الأدباء الموهوبون ، واطمأنت إليها نفوس النقاد ، ورضيتها البيئات الأدبية ، لما وجدت فيها من التعبير عن آرائها فى الحياة والأحياء ، والاتجاه نحو المثل العليا

---

(١) هذه المباحث هى (١) أحوال الإسناد الخبرى (٢) أحوال المسند إليه (٣) أحوال المسند (٤) أحوال متعلقات الفعل . (٥) القصر (٦) الانشاء (٧) الفصل والوصل (٨) الإيجاز والإطناب والمساواة .

التى تنشدها ، وكما يرسم البيان أو البلاغة طريق التعبير ، عليه أيضاً أن ينظم طريق التفكير فى المعانى الأدبية ، وأن يبحث عن الأفكار الصالحة المطابقة لروح الغرض وغايته ·

ومثل ذلك الاتجاه لم يخف عن علماء الأدب العربى الذين وصفوا بأنهم من أعلام البيان والبلاغة أيضاً ، بل إن هذا المنهج التعليمى سلكه الأدباء فيما ألقوا من دروس الصنعة على من يشفقون عليهم ممن يتعاطون صناعة الأدب · قال أبو عبادة الوليد بن عبيد البحترى : كنت فى حداثتى أروم الشعر ، وكنت أرجع فيه إلى طبع ، ولم أكن أقف على تسهيل مأخذه ووجوه اقتضائه حتى قصدت أبا تمام ، فانقطعت إليه ، واتكلت فى تعريفه عليه ، فكان أول ما قال لى : يا أبا عبادة تخير الأوقات وأنت قليل الهموم ، صفر من الغموم ، واعلم أن العادة فى الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شىء أو حفظه فى وقت السحر ، وذلك أن النفس قد أخذت حظها من الراحة وقسطها من النوم . فإن أردت النسيب فاجعل اللفظ رقيقا والمعنى رشيقا ، وأكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجع الكآبة ، وقلق الأشواق ، ولوعة الفراق ، وإذا أخذت فى مدح سيّد ذى أياد فاشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه ، وأبن معالمه ، وشرّف مقامه ، وتقاض المعانى ، واحذر المجهول منها ... وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين فما استحسنه العلماء فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه.

ولم تخل كتب النقد وكتب البلاغة من أمثال هذه الدراسات التى تنشد المطابقة بين المعانى والأغراض ، فالفضائل النفسية هى الأساس الذى ينبغى أن يبنى الشعراء مدائحهم عليه ، وأصولها أربعة هى العقل والشجاعة والعدل والفقه ، والمادح للرجال بهذه الأربع الخصال هو المصيب فى نظر قدامة بن جعفر ، والمادح بغيرها هو المخطىء ، لأن فضائل الناس من حيث هم ناس ، لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان ، والشاعر البالغ فى التجويد إلى أقصى حدوده هو الذى يستوعب فى مدح الرجال هذه الأربع الخلال ، ومع هذا يجوز المدح ببعضها دون بعض ، فمن الشعراء من يعرق فى المدح بفضيلة واحدة أو اثنتين ، فيأتى على آخر كل واحدة منهما أو أكثر وإذا فعل الشاعر ذلك كان مصيبا الغرض ، لأنه وقف على الفضائل وعرف سبيل

المدح ، مع أنه مقصر فى المـــدح الجامع لها ، ويجود المديح حينئذ كلما أغرق فى أوصاف الفضيلة وأتى بجميع خواصها أو أكثرها .. وكل فضيلة من الفضائل الأربع المتقدم ذكرها وسط بين طرفين مذمومين ، ومع ذلك قد وقع فى شعر بعض المتقدمين مدح فيه إفراط فى هذه الفضائل ، حتى زال الوصف إلى الطرف المذموم ، وليس ذلك منهم إلا أنهم يريدون المبالغة والتمثيل ، لا حقيقة الوصف بهذا الإفراط .. وإذا مدح الرجال بصفات عرضية من أوصاف الجسم أو بالمال أو بالثراء أو كرامه الآباء كان المادح مخطئا ، وكان مدحه معيباً .

ومدائح الرجال تنقسم أقساماً بحسب الممدوحين من أصناف الناس فى الارتفاع والاتضاع وضروب الصناعات والتبدِّى والتحضر ، فمدح الملوك ينبغى أن يكون بتفوقهم على أقرانهم من الملوك والأمراء وامتيازهم من سائر الناس . أما ذوو الصناعات العليا كالوزراء والكتاب فيمدحون بما يليق بالفكرة والرويّة وحسن التنفيذ والسياسة ، فإن انضاف إلى ذلك الوصف بالسرعه فى إصابة الحزم والاستغناء بحضور الذهن عن الإبطاء لطلب الإصابة كان أحسن وأكمل للمدح . ولقادة الجيش مديح خاص بما يجانس البأس والنجدة ويدخل فى شدة الوصف والبسالة . وأما مدح السوقة من البدو والحاضرة فينقسم قسمين بحسب انقسام السوقة إلى المتعيشين بأصناف الحرف وضروب المكاسب ، وإلى الصعاليك وأهل الحراب والمتصلصلة ومن جرى مجراهم . فمدح القسم الأول يكون بما يضاهى الفضائل النفسية عالية من مثل مدح الملوك والوزراء والكتاب والقواد . ومدح القسم الثانى يكون بما يضاهى المذهب الذى يسلكه أهله من الإقدام والفتك والتشمير والجد والتيقظ والصبر مع التخرق والسماحة وقلة الاكتراث للخطوب الملمة . وكذلك الهجاء يكون بسلب هذه الفضائل ، وله أقسام بحسب المهجوين ، فيجرى الهجاء فى المراتب والدرجات والأقسام . ومعانى المديح والرثاء واحدة وإنما الفرق فى الصياغة والأسلوب ، فيذكر فى الرثاء ما يدل على أنه مديح لهالك ، وليس من عادة الشعراء أن يقدموا قبل الرثاء نسيباً كما يصنعون بما هو فيه من الحسرة والاهتمام بالمصيبة ، ذلك فى المدح والهجاء لأن الآخذ فى الرثاء يجب أن يكون مشغولا عن التشبيب وأشد الهجاء أعفه

وأصدقه . ومن كلام القاضى فى الوساطة : فأما الهجو فأبلغه ما خرج مخرج التهزل والتهافت ، وما اعترض بين التصريح والتعريض ، وما قربت معانيه وسهل حفظه وأسرع علوقه ولصوقه بالنفس ، فأما القذف والإفحاش فسباب محض ، وليس للشاعر فيـــه إلا إقامة الوزن . . والتعريض أهجى من التصريح لاتساع الظن فى التعريض وشدة تعلق النفس به ، والبحث عن معرفته وطلب حقيقته ، فإذا كان الهجاء صريحاً أحاطت به النفس علما وقبلته يقينا فى أول وهلة ، فكان كل يوم فى نقصان لنسيان أو ملل يعرض .

أما الوصف فلما كان أكثر الشعراء يصفون الأشياء المركبة من ضروب المعانى كان أحسنهم من أتى فى شعره بأكثر المعانى التى تركب منها الموصوف ، ثم بأكثرها فيه وأولاها ، حتى يحكيه بشعره ويمثله للحسّ بنعته ، لأن الوصف هو ذكر الشىء كما فيه من الأحوال والهيئات .

والنسيب الجيد الذى يتم به الغرض هو الذى تكثر فيه الأدلة على التهالك فى الصبابة ، وتتظاهر فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة ، ويكون ما فيه من التصابى والرقة أكثر مما يكون فيه الإباء والعزة ، وأن يكون جماع الأمر فيه ما ضاد التحافظ والعزيمة ، ووافق الانحلال والرخاوة ، فإذا كان النسيب كذلك فهو المصاب به الغرض . . ويدخل فيه التشوق والتذكر لمعاهد الأحبة بالرياح الهابة والبروق اللامعة والحمائم الهاتفة والخيالات الطائفة وآثار الديار العافية وأشخاص الأطلال الدائرة ، وجميع ذلك إذا ذكر احتيج أن تكون فيه أدلة على عظيم الحسرة . والعادة عند العرب أن الرجل هو المتغزل المتماوت ، وعادة العجم أن يجعلوا المرأة هى المطالبة والراغبة المخاطبة ، وهذا دليل كرم النحيزة فى العرب وغيرتهـا على الحرم .

هذا مثل أو صورة لبعض ما تنبه إليه النقاد العرب والبلاغيون ، وقد أحسّوا بحاجة الأديب إلى إدراك المطابقة بين المعانى والموضوعات ، وضرورة رعاية هذه المطابقة . وليس معنى ذلك أننا نتقبل كل قول قيل ، وكل رأى سلف ، ولـكن معناه أن تلك الدراسة

لا تستغنى عنها للبلاغة التى أجمع على أنها بلوغ الغاية من الأعمال الأدبية ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال ؛ ومما يدعو إلى الأسف أن كتب البلاغة منذ ألف السكاكى مفتاحه قد أهملت هذه الدراسة الخصبة النافعة التى بذل فيها نقادنا كثيراً من الجهود الصادقة .

(ب) مطابقة الأفكار والمعانى لعقول السامعين والقارئين : فليس يكفى مطابقتها للغرض أو الموضوع الذى يعالجه الأديب ، بل ينبغى أن ينضم إلى ذلك المعرفة بما تتقبله عقول السامعين والقارئين منها ؛ فمخاطبة العالم الذكى غير مخاطبة الجاهل الغبى ؛ ومن الكلمات السائرة قولهم « لكل مقام مقال » فما يحسن عند قوم قد يقبح عند آخرين ، وما يظهر لجماعة قد يخفى على غيرها من الجماعات ؛ وحينئذ تفقد البلاغة قيمتها ويفقد البيان اعتباره ، لأنه لم يحقق الغاية التى يسعى إليها من التأثير فى نفوس الأفراد والجماعات .

ومن المعانى ماهو حقيقى ومنها ماهو خيالى ، ومن الكلام مادلالته وضعية ، ومنه مادلالته عقلية ، ولكل موضعه ومقامه الذى يجمل فيه ويحسن ؛ وتلك المطابقة ليس من اليسير تحقيقها ، لأن معرفة عقلية الجماهير فن يدركه الأديب بفطنته ولباقته ، وللدراسات النفسية أثر لايجحد فى هذا المقام ، لأنها تعرّف الأديب القوى التى يمكن أن تستثار فى الإنسان ، وهى قوى العقل والشعور والإرادة ، ومتى عرف حظ الجماعة التى يتحدث إليها أو يكتب لها من كل من تلك القوى استطاع أن يختار لها المعانى المناسبة التى لا تجلّ عن الفهم . ويتصل بهذا أيضاً إدراك الأديب لعواطف السامعين والقارئين وأحوالهم النفسية ليختار لهم ما يلائم تلك العواطف ويثيرها . ومن الحق أن نقرر أن حظ الدراسات البلاغية فى تلك النواحى قليل ، وإن كان بعض نقاد العرب قد أخذ على بعض الأدباء عدم التوفيق فى اختيار المعانى الملائمة لعقول السامعين .

(ح) أما مجال المطابقة فى الصورة فإنه أوسع ، ويستطيع الأديب أن يفيد منه فائدة كبرى ، كما يستطيع الناقد أن يفيد منه فائدة كبرى كذلك ، بتطبيق مايرى فى هذه الدائرة التى هى خلاصة تجارب الأدباء ، وملتقى أذواق الدارسين والناظرين فى الفنون الأدبية .

(١) ففى الفن الشعرى خاصتان ، هما الوزن والقافية ، وقد يقال إن هناك علماً من علوم العربية خصص لدراسة البحور الشعرية والأوزان ، وما يعرض لها من علل وزحافات ، وهو « علم العروض » . وإن هناك علماً من علوم العربية أيضاً قد تكفل بدراسة القوافى وحروفها ومايعاب منها وهو « علم القوافى » .

وليس من السهل الاعتراض على استقلال هذين اللونين من ألوان المعرفة بالفن الشعرى ، والنظرة العلمية تميل إلى تعدد جهات المعرفة وتخصيص كل جهة بلون خاص من ألوانها .

ولكن الذى يمكن أن يقال هو أن هـذين العلمين ينظران فى الصحة من حيث استقامة النغم فى الوزن ، ووحدة القافية ، وهما لونان من ألوان التناسق والتطابق ، فيدخلان فيما نحن فيه من البحث فى مجالات المطابقة . ويدخلان أيضاً فى اعتبار جمالىّ يتصل بهذا البيان ، وهذا الاعتبار قد فطن إليه كثير من علماء البلاغة والنقاد العرب ، واستخلصوا فنونا كثيرة تتصل بهـذا الفن الشعرى ، ومن ذلك « التصريع » ، وهو تقفية المصراع الأول من أول أبيات القصيدة ، وهو مطابقة وتمهيد لأذن السامع لتلقى لفظ القافية ، و « الترصيع » الذى يتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء فى البيت على سجع أو شبيه به أو جنس واحد فى التصريف ، و « التوشيح » ، وهو من أنواع ائتلاف القافية مع مايدل عليه سائر البيت ، وهو أن يكون أول البيت شاهداً بقافيته ومعناها متعلقاً به ، حتى إن الذى يعرف قافية القصيدة إذا سمع أول البيت فيهـا عرف آخره وبانت له قافيته وهو « الإرصاد » عند بعض البلاغيين ، و « التسهيم » عنـد غيرهم ، و « والإيغال » ، وهو أن ينتهى المعنى الذى يريده الشاعر قبـل القافية ، فيأتى بلفظ القافية مفيداً فائدة زائدة على أصل المطلوب . و « والتصـدير » ، وهو أن يرد إعجاز الكلام على صدوره ، فيدل بعضه على بعض .

والعيوب التى ذكروها إنما عدت عيوباً لأنها تخلّ بالمطابقة المنشودة بين الوزن واللفظ ، أو الوزن والمعنى ، أو القافية والوزن ، أو القافية والمعنى الذى يدل عليه سائر البيت .

والمطابقة هنا تزيد الجمال جمالا ، وتبالغ فى وحدة النغم ووحدة القافية واتساقها مع التعبير الشعرى الجُملى . ولا شك أن هذا البحث يدخل فى البيان والبلاغة من أوسع أبوابهما ، ويصل جزئيات الأعمال الأدبية بكلياتها .

(٢) واللفظ هو أساس الأسلوب ، أو هو الوحدة التى يتكون منها ، والمطابقة فى اللفظ تنشد فى عدة أمور منها مطابقة اللفظ لمعناه . والأديب أعلم الناس باللغة التى يعتبر بها ، وأقدرهم على استعمال ألفاظها ، واختيار اللفظ المطابق لمعناه من بين الألفاظ الكثيرة التى يتوهم فيها الاشتراك والترادف وبينها من الفروق الدقيقة مالا يدركه إلا الأديب الخبير باللغة .

ولا تقف المطابقة فى اللفظ عند مطابقة اللفظ لمعناه ، بل ينبغى أن يطابق اللفظ ما يجاوره ، ويتسق مع الألفاظ التى تحيط به من حيث الجرس الموسيقى ، ومن حيث مطابقة معناه لمعانى ما حوله من الألفاظ ، حتى يكون العمل الأدبى بناء سليما متسق الأجزاء ، متراص اللبنات .

ثم مطابقة اللفظ للغرض الذى يعالجه الأديب ، فاللفظ الذى يصلح فى غرض من الأغراض قد لا يصلح فى غيره من الأغراض ؛ ومن ثم عابوا الألفاظ الخاصة بمصطلحات علم الكلام ، والتى تجرى فى لغة الفلاسفة والمتكلمين إذا استعملها غيرهم إلا إذا وردت مورد التملح والتظرف ، وقد سبق شىء من ذلك فى بيان الجاحظ وبيان صاحب البرهان ، ومن الألفاظ ما يحسن فى الرثاء ، ولا يملح فى المديح ، ويستحب فى النسيب ويقبح فى الرثاء . أو فى الفخر أو فى المدح ، ولقد أخذ على أبى الطيب ذكره كلمة « الجمال » فى بكاء أم سيف الدولة ، وأنحوا عليه بالملامة والتقريع .

وقد وصفت الكلمة بالغرابة لأنها لم تطابق ما يعرفه الناس ، ووصفت بالحوشية لأنها لا تستقيم مع ما يستعملونه ويستجيدونه فى السمع أو فى المنطق .

ثم موافقة الجرس الموسيقى للفظة لجرس غيرها من الكلمات المجاورة . ومرجع هذا إلى الحروف والمقاطع التى تتكون منها الكلمات . وقد حفلت البلاغة العربية

بكثير من هذه الدراسات فى أبواب الفصاحة والبلاغة التى جعلها البلاغيون مقدمات يدرسونها باستيعاب وتفصيل قبل دراسة مباحث فنون البلاغة الثلاثة . وهنالك كتب عنيت بهذه الدراسات على وجه خاص ككتاب سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى وكتابى دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى ، ففيها بحوث مستفيضة فى دراسة الألفاظ مفردة ومركبة ، وبقى أن تنظم هذه الدراسة تنظيما يلم شعبها ويوحد بين ما تفرق منها فى كتب البلاغة والنقد بل وكتب اللغة أيضاً . وينبغى أن تحدد مفاهيم ألفاظ كثيرة ، كألفاظ : الجزالة ، والسلاسة ، والحوشية ، والغرابة ، وذلك من صميم ما ينبغى أن تبحث فيه البلاغة بحثا منظما .

(٣) وأكثر فنون البلاغة التى حشدت فى المباحث الكثيرة التى تتضمنها والتى توزعتها فنون البلاغة وعلومها الثلاثة إنما تهدف عند تدبرها إلى تحقيق المناسبة أو المطابقة ، وجماع حسنه تلك المناسبة ، وأصل قبحه إنما هو فقد هذه المناسبة .

ويتجلى ذلك فى ثلاثة ألوان من التناسب :

(ا) تناسب النغم والرنين الموسيقى بين أجزاء العمل الأدبى : ومن مظاهر ذلك فيما عالجه البيان العربى « الترصيع » و « التصريع » ، وقد سبقت الإشارة إلى كل منهما و « التسجيع » وهو توافق الفاصلتين على حرف واحد ، و « الازدواج » وهو توافق الفاصلتين فى الوزن ، و « لزوم ما لا يلزم » وهو أن يجىء قبل حرف الروى أو ما فى معناه من الفاصلة ما ليس بلازم فى السجع ، مثل التزام حرف أو حركة يحصل السجع بدونه .

(ب) تناسب الألفاظ : ومنه فيما عالجت البلاغة العربية « التجنيس » وهو تشابه اللفظين مع اختلاف معنييهما . و « المشاكلة » وهى التعبير عن الشىء بلفظ غيره لوقوعه فى صحبة ذلك الغير ، و « التوشيح » وقد سبق .

(حـ) تناسب فى المعانى : وهو كثير فى مباحث البيان العربى ، منه « التشبيه » الذى تراعى فيه المناسبة بين المشبه والمشبه به فيما يسمى « وجه الشبه » ، ومنه « الاستعارة » التى تقوم على المناسبة بين المستعار له والمستعار منه ، والبعد بينهما

هو فاحش الاستعارة الذى سماه قدامة « المعاظلة » ، و « مراعاة النظير » قائمة على هذا التناسب ، و « الطباق » قائم على التناسب بين الأضداد وهكذا ... والتناسب مطابقة ، وهو أساس صالح لأن تقوم عليه دراسة البلاغة العربية على نحو ينبه الأذهان ، ويجذب الأدباء نحو هذه القاعدة التى هى أصل أكثر الدراسات البيانية .

(٤) وتتلمس المطابقة فى الأسلوب من جهة ملاءمته للموضوع ، ومن جهة مطابقته لأحوال السامعين والقارئين وعواطفهم وعقولهم وقدرتهم اللغوية ، فأسلوب الحقيقة لمن لايستطيع أن يدرك غيره ، وأسلوب الكناية والمجاز لمن يستطيع إدراكهما وتذوقهما ، ويستعمل من الأساليب المختلفة ما يلائم الغرض ، وما يحقق الغاية من الأعمال الأدبية المختلفة .

تلك إشارات إلى بعض النواحى التى تحرص البلاغة على المطابقة فيها ، والتى ينبغى أن تدرس البلاغة على أساسها من جديد دراسة تنتفع بتلك الجهود الكثيرة التى بذلت فى عشرات السنين من تاريخ التفكير عند العرب ، وهى جهود لا تقتصر على قواعد البلاغة وحدودها وتقاسيمها فحسب ، بل تضاف إليها جهود النقاد الذين تعددت نظراتهم إلى الفن الأدبى وما ينبغى أن يجتمع له من أسباب القوة والوضوح والجمال . والبلاغة فى نشأتها وتطورها نقد ، والنقد بلاغة فى اعتماده على معالم الحسن وجهات الإصابة التى تمثلت فى أذهـــان النقاد بإحساسهم الفنى وذوقهم الأدبى ، أو وجدوها مكتوبة فيما ورثوا من كتب البلاغة وموضوعاتها الكثيرة . وبذلك يكون من المستطاع أن تقدم البلاغة لكل من الأديب والناقد ثقافة مستنيرة فى الفن الذى أعدته الطبيعة له ، ليصل به إلى أقصى مايستطيع من درجات التفوق والإتقان .

ولعلنا نوفق إلى تحقيق شىء من هذه الآمال فى بحث تالٍ لهذا البيان بمفهومه الأعم ومنهجه الواضح وفلسفته الممتازة .

والحمد لله على ما هدى إليه وأعان عليه ، له الحمد فى الأولى والآخرة ، نعم المولى ونعم النصير .

بدوى أحمد طبانة

فهارس

البيان العربي

أولا : الكتب والمراجع

التى ورد ذكرها فى هذا الكتاب

---

(١) أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية : للدكتور بدوى طبانة .

(٢) الإتباع والمزاوجة : لأحمد بن فارس .

(٣) اختلاف النحويين : لأحمد بن فارس .

(٤) أدب الكاتب : لابن قتيبة .

(٥) أسرار البلاغة : لعبد القاهر الجرجانى .

(٦) الأسلوب : للأستاذ أحمد الشايب .

(٧) إعجاز القرآن : للباقلانى .

(٨) إعجاز القرآن الصغير : لعبد القاهر الجرجانى .

(٩) إعجاز القرآن الكبير : لعبد القاهر الجرجانى .

(١٠) الأقصى القريب : للتنوخى .

(١١) أنبوب البلاغة : لخضر بن محمد .

(١٢) الانتصار على علماء الأمصار : للعلوى .

(١٣) أنوار الربيع : للشيخ محمود العالم .

(١٤) الأوائل : لأبى هلال العسكرى .

(١٥) إيضاح التلخيص : للخطيب القزوينى .
(١٦) البديع : لابن المعتز .
(١٧) بديع القرآن : لابن أبى الأصبع .
(١٨) البرهان فى وجوه البيان : لابن وهب .
(١٩) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان : للدكتور إبراهيم سلامة .
(٢٠) البيان والتبين : للجاحظ .
(٢١) تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها : للأستاذ أحمد المراغى .
(٢٢) تأويل مشكل القرآن : لابن قتيبة .
(٢٣) تحرير التحبير : لابن أبى الأصبع .
(٢٤) تعبير المفتاح : لابن كمال باشا .
(٢٥) التلخيص : لأبى هلال العسكرى .
(٢٦) تلخيص البيان فى مجازات القرآن : للشريف الرضى .
(٢٧) تلخيص المفتاح : للخطيب القزوينى .
(٢٨) الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام والمنثور : لابن الأثير .
(٢٩) جلاء الحزن : لقدامة بن جعفر .
(٣٠) الجمل : لعبد القاهر الجرجانى .
(٣١) جمهرة الأمثال : لأبى هلال العسكرى .
(٣٢) جواهر الألفاظ : لقدامة بن جعفر .
(٣٣) الجوهر المكنون فى الثلاثة الفنون : لعبد الرحمن الأخضرى .
(٣٤) الحاصر لفوائد مقدمة طاهر : للعلوى .
(٣٥) حسن الصنيع : للشيخ محمد البسيونى البيانى .
(٣٦) حشو حشا الجليس : لقدامة بن جعفر .
(٣٧) حل الاعتراضات التى أوردها صاحب الإيضاح على المفتاح : لأحمد الكاشانى
(٣٨) الحيوان : للجاحظ .

(٣٩) الخراج وصناعة الكتابة : لقدامة بن جعفر .
(٤٠) الخصائص : لابن جنى .
(٤١) دراسات فى نقد الأدب العربى : للدكتور بدوى طبانه .
(٤٢) الدرهم والدينار : لأبى هلال العسكرى .
(٤٣) ديوان الحماسة : لأبى هلال العسكرى .
(٤٤) ديوان المعانى : لأبى هلال العسكرى .
(٤٥) ذم الخطأ فى الشعر : لأحمد بن فارس .
(٤٦) الرد على ابن المعتز فيما عاب فيه أبا تمام : لقدامة بن جعفر .
(٤٧) سر الفصاحة : لابن سنان الخفاجى .
(٤٨) السرقات الأدبية : للدكتور بدوى طبانه .
(٤٩) السياسة . لقدامة بن جعفر .
(٥٠) شرح أبيات الإيضاح : لفخر الدين الرازى .
(٥١) شرح تلخيص القزوينى : لمحمد بن يوسف ناظر الجيش .
(٥٢) شرح تلخيص المفتاح للقزوينى : لشمس الدين القونوى .
(٥٣) تلخيص المفتاح للقزوينى : لمحمد البابرتى .
(٥٤) شرح تلخيص المفتاح : لجلال الدين التبريزى .
(٥٥) شرح تلخيص المفتاح : لجمال الدين الأقصرائى .
(٥٦) شرح تلخيص المفتاح : للسيد عبد الله العجمى .
(٥٧) شرح تلخيص المفتاح : للسيد الشريف الجرجانى .
(٥٨) شرح تلخيص المفتاح : لعز الدين بن جماعة .
(٥٩) شرح تلخيص المفتاح : لحيدرة الشيرازى .
(٦٠) شرح تلخيص المفتاح : لعصام الدين .
(٦١) شرح ديوان أبى محجن الثقفى : لأبى هلال العسكرى .
(٦٢) شرح ديوان الحماسة : للمرزوقى .

(٦٣) الشرح الصغير : لسعد الدين التفتازانى .
(٦٤) شرح القسم الثالث من المفتاح : للسيد الشريف الجرجانى .
(٦٥) الشرح الكبير : لسعد الدين التفتازانى .
(٦٦) شرح كتاب سيبويه : لأبى سعيد السيرافى .
(٦٧) شرح المفتاح : لابن كمال باشا .
(٦٨) شرح المفتاح : لناصر الدين الترمذى .
(٦٩) شرح المفتاح : لعماد الدين الكاشى .
(٧٠) شرح المفتاح : للقاضى حسام الدين .
(٧١) شرح المفتاح : لمحمد بن مظفر .
(٧٢) الشعر والشعراء : لابن قتيبة .
(٧٣) صابون الغم : لقدامة بن جعفر .
(٧٤) الصاحبى : لأحمد بن فارس .
(٧٥) صحيفة بشر بن المعتمر .
(٧٦) صرف الهم : لقدامة بن جعفر .
(٧٧) صناعة الجدل : لقدامة بن جعفر .
(٧٨) الصناعتين : لأبى هلال العسكرى .
(٧٩) صنعة الشعر والبلاغة : لأبى سعيد السيرافى .
(٨٠) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز : للعلوى .
(٨١) العثمانية : للجاحظ .
(٨٢) عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح : لبهاء الدين السبكى .
(٨٣) العزلة والاستئناس بالوحدة : لأبى هلال العسكرى .
(٨٤) عقود الجمان : لجلال الدين السيوطى
(٨٥) العمدة : لابن رشيق .

(٨٦) العوامل المائة فى التصريف : لعبد القاهر الجرجانى .
(٨٧) الفرق بين المعانى : لأبى هلال العسكرى .
(٨٨) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : لابن حزم .
(٨٩) فن التشبيه : للأستاذ على الجندى .
(٩٠) فن الشعر : لأرسطاليس ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .
(٩١) الفوائد الغياثية فى علوم المعانى والبيان والبديع : لعضد الدين الإيجى .
(٩٢) قدامة بن جعفر والنقـــد الأدبى : للدكتور بدوى طبانة .
(٩٣) قواعد الشعر : لثعلب
(٩٤) الكامل : لأبى العباس المبرّد .
(٩٥) ما تلحن فيه الخاصة : لأبى هلال العسكرى .
(٩٦) المثل السائر : لضياء الدين بن الأثير .
(٩٧) مجاز القرآن : لأبى عبيدة .
(٩٨) المجمل : لأحمد بن فارس .
(٩٩) المحاسن فى تفسير القرآن : لأبى هلال العسكرى .
(١٠٠) مختصر تلخيص المفتاح : لعز الدين بن جماعة .
(١٠١) مختصر تلخيص المفتاح : لأبرويز الرومى .
(١٠٢) مختصر تلخيص المفتاح : لزكريا الأنصارى .
(١٠٣) المدخل إلى كتاب سيبويه : لأبى سعيد السيرافى .
(١٠٤) المصباح فى اختصار المفتاح : لبدر الدين بن مالك .
(١٠٥) المصون فى الأدب : لأبى هلال العسكرى .
(١٠٦) معانى الأدب : لأبى هلال العسكرى .
(١٠٧) المعانى المخترعة فى صناعة الإنشاء : لضياء الدين بن الأثير .
(١٠٨) معجم الأدباء : لياقوت الرومى .
(١٠٩) المعجم فى بقية الأشياء : لأبى هلال العسكرى .
(١١٠) معجم مقاييس اللغة : لأحمد بن فارس .

(١١١) المغنى فى شرح الإيضاح : لعبد القاهر الجرجانى .

(١١٢) مفتاح العلوم : للسكاكى .

(١١٣) مفتاح المفتاح : لقطب الدين محمود بن مسعود .

(١١٤) مفتاح تلخيص المفتاح : لمحمد بن ظفر .

(١١٥) مقدمة كتاب العبر : لابن خلدون .

(١١٦) مقدمة فى النحو : لأحمد بن فارس .

(١١٧) الملل والنحل : للشهرستانى .

(١١٨) من احتكم من الخلفاء إلى القضاة : لأبى هلال العسكرى .

(١١٩) من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده : الأستاذ محمد خلف الله .

(١٢٠) الموازنة بين أبى تمام والبحترى : للآمدى .

(١٢١) مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح : لابن يعقوب المغربى .

(١٢٢) النجم الثاقب : لقدامة بن جعفر .

(١٢٣) نزهة الألباء فى طبقات الأدباء : لابن الأنبارى .

(١٢٤) نزهة القلوب وزاد المسافر : لقدامة بن جعفر .

(١٢٥) نقد الشعر : لقدامة بن جعفر .

(١٢٦) النقد المنهجى عند العرب : للدكتور محمد مندور .

(١٢٧) نوادر الواحد والجمع : لأبى هلال العسكرى .

(١٢٨) الوساطة بين المتنبى وخصومه : للقاضى الجرجانى .

(١٢٩) الوشى المرقوم فى حل المنظوم : لضياء الدين بن الأثير .

(١٣٠) الوقف والابتداء : لأبى سعيد السيرافى .

ثانيا : الأعلام الواردة فى هذا الكتاب

ثالثاً : الفنون والمصطلاحات البلاغية

التى ذكرت فى هذا الكتاب

رابعاً : فهرس موضوعات

البيان العربي

الفصل الثانى

الفصل الثالث

خاتمة

والأفكار للموضوعات — مطابقتها لعقلية القارئين والسامعين وعواطفهم — مطابقة اللفظ لمعناه ومعنى ما يجاوره — الجرس اللفظى — مظاهر ذلك فى بحوث البلاغيين العرب — المطابقة فى الأسلوب .

فهارس البيان العربى

للمؤلف

الكتب المطبوعة :

(١) معروف الرصافى :

دراسة أدبية لشاعر العراق وبيئته السياسية والاجتماعية .

(٢) أدب المرأه العراقية :

دراسة فى الأدب النسوى وتعريف بشواعر العراق .

(٣) أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية :

منابع بلاغته ومنهجه ومقاييسه وأثره فى البلاغة والنقد .

(٤) دراسات فى نقد الأدب العربى :

بحث فى حياة النقد وآثار النقاد ومناهجهم من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث .

(٥) قدامة بن جعفر والنقد الأدبى :

تحقيق لحياته وآثاره ودراسة لمنهج جديد فى النقد الأدبى .

(٦) السرقات الأدبية :

بحث فى ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها .

(٧) البيـــان العربى :

دراسة تاريخية فنية فى أصول البلاغة العربية .

(٨) مقدمة فى التصوف الإسلامى :

ودراسة تحليلية لشخصية الغزالى وفلسفته فى الإحياء .

(٩) معلقات العرب :

دراسة نقدية تاريخية فى عيون الشعر الجاهلى .

مطبعة الرسالة
شارع [illegible] ٣ عابدين